نوابغ الفكر الغربي

٨

شيلر

بقلم

الدكتور عثمان أمين

دار المعارف

شـــيلر

نوابغ الفكر الغربي

٨



بقلم الدكتور عثمان أمين

دار المعارف بمصر

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر

إهداء

إلى روح أستاذىّ الفيلسوفين الراحلين

« مصطفى عبد الرازق »

و« إميل برهييه »

أهدى هذا الكتاب

عثمان أمين

تصدير

عرفتُ المذهب الإنسانى . عند « شيلر » منذ أكثر من عشرين عاماً ؛ فكتبت عنه بحثاً بالفرنسية ، قدمته إلى « السربون » بباريس ، حين كنتُ مبعوثاً للجامعة المصرية بها ، ونلت به منها دبلوم الدراسات العليا فى الفلسفة .

ولما علم أستاذى المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق أن لجنة الامتحان بجامعة باريس [1] قد أثنت على البحث وأوصت بنشره هناك ، كتب رحمه الله يقترح علىّ أن أعمد إلى نشره فى « مجلة كلية الآداب » التى تصدر فى القاهرة ، وفاءً للجامعة المصرية التى تخرجت فيها . فلم يسعنى إلا المبادرة إلى الاستجابة لهذا المعنى الكريم الذى نبهنى إليه أستاذى النبيل ، فأرسلت البحث إلى تلك المجلة الجامعية المصرية ، فتفضلت بنشره فى الجزء الثانى من المجلد الرابع الصادر فى ديسمبر سنة ١٩٣٦ [2] وأعادت طبعه سنة ١٩٣٩ .

وأرى واجباً علىّ ، بعد هذا البيان ، أن أقول ها هنا إن الكتاب الذى أقدمه اليوم عن « شيلر» فى مجموعة « نوابغ الفكر الغربى » قد هذّب ونقح وأضيف إليه الكثير ، وإنْ يكن قائماً فى دعائمه الأساسية على البحث المنشور بالفرنسية : فقد أضفت إلى ذلك البحث فصولاً جديدة عن حياة شيلر وبيئته العقلية والأصول البراجماتية للمذهب الإنسانى ، كما أثبتُ فيه صفحات من النصوص المختارة من فلسفة شيلر ، وزدتُ عدد المراجع التى ظهرت أو التى وصلت إلى علمى منذ سنة ١٩٣٦ حتى يومنا هذا .

وأود أن أشير هنا فى إيجاز إلى أنه قد دعانى إلى الاهتمام بفلسفة شيلر باعثان

---

(١) وكان من أعضائها الأستاذان لالند وإميل برهييه .

(٢) بعنوان : L'humanisme de F. C. S. Schiller

مختلفان : أحدهما يمت إلى شعورى القومى ، والثانى يمت إلى مزاجى الفلسفى :

فقبل سنة ١٩٣٥ — وكان الصراع بيننا وبين الاحتلال الإنجليزى على أشده — وقع فى يدى كتاب صغير ذو عنوان جذاب : « مستقبل الإمبراطورية البريطانية » .

أما مؤلف الكتاب — وهو شيلر — فلم أكن أعرف اسمه ولا قرأت له شيئاً . ولكن عنوان الكتاب أغرانى بقراءته فى شوق ولهفة ، فأخذت ألتهمه التهاماً فى جلسة واحدة . والمهم أنى وجدت مؤلفه الإنجليزى يتنبأ فيه بما أكد حدْسى وحقق مرغوبى ، من قرب انهيار الإمبراطورية البريطانية . نتيجةً لشطط أرباب السياسة من الإنجليز ، وانسياقهم إلى امتهان مبادئ الأخلاق التى كان لها الفضل الأول فى ازدهار دولتهم فى الزمان الماضى .

وطبيعى أنى ارتحت كل الارتياح لهذه الفكرة ، إذ وجدت فيها بشيراً بالفرج القريب ، وأملاً فى زوال الغمة المزمنة ، بتقلص ظل الاستعمار البريطانى الذى جثم على صدورنا ردحاً من الزمان ، فأذلّ كبرياءنا الوطنى وأهدر كرامتنا القومية .

وعرتنى آنذاك نشوة ، جعلتنى ألتمس مؤلفات شيلر الأخرى ، وأرسل فى طلبها من إنجلترا ، فأقبل على قراءتها قراءة تعاطف و « استلطاف » . وكان أول ما تناولتُ منها كتابه « دراسات عن المذهب الإنسانى » . وقد وجدت ترجمته الفرنسية بمكتبة السربون — فراعنى ما لمست فيه من تقارب عجيب بين مزاج المؤلف ومزاجى .

ومن الحق أن أقول هنا إنى كنت فى ذلك الحين قد ضقت ذرعاً بالمذاهب التجريدية الجافة ، ونفرت من الفلسفات الإطلاقية المتعالية ؛ وكان يخيل إلىّ حينذاك أن أغلب الفلاسفة — كما يقول برجسون — قد ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والإرادة ، بينما وسعوها — بغير حساب — من ناحية الفكر . فأخذت أفتش عن فلسفة جديدة تستطيع أن ترضى قلبى كما تقنع عقلى .

لذلك عكفتُ على هذا الفيلسوف الإنسانى ، أدرس مذهبه كله فى شغف عقلى ومشاركة وجدانية . وعشت فى صحبته الروحية فترةً سعيدة غير قصيرة . وأثمرت هذه الصحبة ذلك البحث الذى نشرته بالفرنسية سنة ١٩٣٦ ، فجاء ممثلاً للصورة الشخصية التى ارتسمت فى نفسى عن فلسفة شيلر ، وهى صورة لم أكن متأثراً فيها برأى أحد ممن كتبوا عن الفيلسوف ، وإنما كانت عمدتى فيها دراستى لما كتبه هو لا لما قاله عنه غيره .

* * *

وأحمد الله إذ هدانى ، مذ هممت بالتأليف ، إلى إيثار هذه الطريقة « الجوانية » فى المعرفة ، أعنى محاولة الاتصال المباشر بالفلاسفة والمفكرين ، أصغى إليهم وأسألهم وأستوضحهم بنفسى ، وأستقى منهم أنباءهم ، وأسجل لهم مواقفهم ، دون ما حائل أو حاجة إلى « عنعنة » أو التجاء إلى واسطة .

وما فتئتْ هذه الطريقةُ طريقتى المفضلةَ فى تقديم المفكرين الذين أشعر نحوهم بنوع من الاستلطاف والمودة . وقد اتبعتُها — والحمد لله — فى بحوثى ومحاضراتى عن « الرواقيين » ، والفارابى ، وديكارت ، و « كانط » و « فِشته » ، ومحمد عبده و « برجسون » ، كما أتبعتها فى هذا الكتاب عن « شيلر » . وقد يرى بعض المؤلفين أن لهذه الطريقة عيوباً أظهرها مشاركة المفكر فى ميوله ورغائبه ، والتغاضى عن هفواته ومثالبه . ولكن مهما يكن فيها من عيب ، فإنى أرى لها ميزة فريدة قد خلت منها طرائق بعض الباحثين المحدثين ، وأعنى بها الرحمة و « الإنسانية » كما نقول فى لغتنا الشعبية .

وبعد فمن ذا الذى هو أجدر بأن نعامله معاملة إنسانية ، من صاحب المذهب الإنسانى الذى يسعدنى أن أقدمه إلى أبناء العربية ، وهم يشهدون بأنفسهم تحقق نبوءته عن مستقبل الإمبراطورية البريطانية ؟ * .

أغسطس ١٩٥٧ — عثمان أمين

---

* كتبت هذا التصدير ، وأنا أستمع إلى المذيع يزف إلينا نبأ استقلال الملايو .

LETTRE A L'AUTEUR

Paris, 9 *août* 1939.

Mon cher Amine

Je vous remercie beaucoup de votre étude sur l'Humanisme de Schiller, que j'ai lu avec grand intérêt; vous avez vous-même soigneusement étudié et classé les textes et vous me paraissez bien connaître la littérature du sujet. Vous n'êtes pas arrivé, ce qui était sans doute impossible, à dissimuler toutes les faiblesses, les contradictions, les insuffisances de la doctrine; elles ressortent même d'autant plus que votre exposé est plus exact. La theorie est malgré tout bien séduisante, et je me souviens moi-même d'avoir lu autrefois avec un très grand plaisir les Studies on Humanism, quand ils venaient de paraître. Je vous sais beaucoup de gré d'avoir renouvelé en moi-même ce plaisir, grâce à la précision et à l'ampleur de votre exposé.

Bien cordialement à vous

Emile Bréhier

رسالة إلى المؤلف من الأستاذ إميل برهييه

باريس فى ٩ أغسطس ١٩٣٩

عزيزى أمين

أشكرك شكراً جزيلاً على دراستك عن المذهب الإنسانى عند شيلر . وقد طالعتها بشغف شديد . لقد بذلت كل العناية وتوفرت على دراسة النصوص وترتيبها ؛ وإنك لتبدو لى محيطاً تمام الإحاطه بما كتب عن الموضوع . ولم يكن فى استطاعتك أن تحجب عنا كل ما ينطوى عليه المذهب من وهن وتناقض وقصور ؛ولعل هذا كان أمراً مستحيلا : بل إن هذه العيوب تبرز للعيان بقدر ما فى تصويرك من ضبط وإحكام . لكن المذهب ، على الرغم من هذا كله ، مذهب جذاب فتان ؛ وإنى لأذكر أنه حينما ظهر فيما مضى كتاب « دراسات فى المذهب الإنسانى » قرأته بسرور عظيم جداً . وأشعر اليوم بعظيم فضلك على أن جددت فى نفسى ذلك السرور ، بما أضفاه بيانك على الموضوع من دقة ورحابة ووضوح .

المخلص لك

إميل برهييه

سيرة شيلر

حياة شيلر

وبيئته العقلية

فرديناند سكُت شيلر فيلسوف إنجليزى معاصر ، وقد كان أبوه تاجراً من تجار كلكتا ومن أصل ألمانى ، ولد شيلر بألمانيا سنة ١٨٦٤ فى « أتنسن » قرب « ألتونا » (وهى الآن جزء من هامبورج) ومات فى أغسطس ١٩٣٧ فى لوس إنجليس بكاليفورنيا (أمريكا) .

وقد كانت حياة شيلر جامعية فى صميمها ، فلم تكن فيها أحداث خارجية تسترعى الانتباه . تلقى التربية التقليدية فى الجامعات الإنجليزية ، فكان تلميذاً نابهاً فى مدرسة « رجبى » المشهورة ، ثم طالباً جادا فى كلية « باليول » بجامعة أكسفورد .

وقد كان لأسرة شيلر فى سويسرا منزل جميل على بحيرة لوسرن ، فكان يحلو لطالب الجامعة أن يقضى فيه شهور إجازاته الصيفية ، فيجد فيه الجو الذى يعينه على استجمام العقل والبدن . ومن هذا المنزل ومن مدرسة « رجبى » اكتسب شيلر معرفة وافية باللغتين الألمانية والفرنسية ، هيأت له التفوق فى أكسفورد والوقوف على التيارات المعاصرة فى العلم والفلسفة .

وقد تحدث شيلر نفسه عن دراساته الأولى ، فقال إنه منذ بداية حياته العقلية أخذ يتدرب على دخول المباريات الأكاديمية للفوز بالمنح والجوائز الكلاسيكية ، كما تدرب الخيل للفوز فى المباريات الرياضية ! وقد فاز شيلر فعلاً فى مسابقة مرموقة فتحت له أبواب كلية « باليول » فى جامعة أكسفورد ، فكانت حافزاً له على الاستعداد لدخول مسابقات جديدة .

وقد كانت تلك الدار القديمة التي درس فيها شيلر تسع سنوات مشبعة بالفلسفة الهيجيلية . لم يكن قد مضى على وفاة « جرين » (١٨٨٢) إلا زمن قصير ، وكان أساتذة الجامعات يقدسون ذكراه ، ويحثون تلاميذهم على دراسة آثاره . ويبدو أن الفلسفة الألمانية الكلاسيكية لم تكن آنذاك معروفة معرفة مباشرة إلا لدى الخاصة من الباحثين . أما الفلسفة اليونانية فقد ظفرت بأكبر نصيب من الدرس والتمحيص هناك ، وخصوصاً فى الكلية التى كانت تفاخر غيرها بأن من أساتذتها « چويت » Jowett وهو من فطاحل علماء الفلسفة الأفلاطونية[١] ويروى لنا شيلر أن فلسفة أرسطو كانت لا تزال تعرض على الناس وكأنها قد أوتيت الحكمة وفصل الخطاب . وكان المنطق الأرسطى ، منطق الصورة ، هو مادة التعليم التى كانت تلقى على أكبر عدد من الطلاب فى الجامعات . أما منطق « جون ستيوارت ميل » فلم يكن يقرؤه أساتذة أكسفورد إلا لكى ينقدوه . وأما علم النفس ، فلم يكن له فى الدراسة أدنى نصيب . وأما علم الطبيعة وغيره من علوم العصر فقد كانت مجهولة ، إذ كان أساتذة أكسفورد يرتابون فيها توجساً من مذاهب « الدهرية » السائدة آنذاك والتى ترد كل شىء إلى الطبيعة »[٢] .

ولعل شيلر قد أحس حينئذ ما تنطوى عليه هذه الثقافة الضيقة المصطنعة من عيوب تدعو إلى إصلاح عاجل . ومع ذلك لم يجىء الإصلاح إلا وئيداً .

* * *

وما كاد شيلر يغادر قاعات الجامعة حتى انصرف إلى التأليف . وفى

---

(١) وقد اشتهر على الخصوص بترجمته لمؤلفات أفلاطون وتعليقاته عليها .

(٢) استعملنا لفظ « الدهرية » ، وهو اللفظ الذى اختاره الأستاذ الأمام محمد عبده مرادفاً لما يعبر عنه باللغات الأوربية Naturalisme (انظر : جمال الدين الأفغانى : « الرد على الدهريين » ترجمة محمد عبده) .

سنة ١٨٩١– وهو فى السابعة والعشرين من عمره –لفت الأنظار إليه بكتاب ميتافيزيقى عجيب سماه « ألغاز أبى الهول » ، دراسة لفلسفة التطور ، ونشره باسم مستعار : « واحد من أهل الكهف » !

ولما كان هذا الكتاب ، الذى اتسم بالألمعية والإقدام ، محدداً للمرحلة الأولى من فكر الفيلسوف الشاب . فلا بأس من أن نجمل الخطوط الرئيسية له [1] : استهل المؤلف كتابه بدفاع حار عن الميتافيزيقا وبيان لأهميتها بالنسبة للإنسان المفكر . وأخذ يهاجم « الوضعية » التى تنكر الميتافيزيقا ، فقال : إن كل نظر عقلى إنما ينبثق من ضرورات عملية . وهذا شأن الميتافيزيقا ذاتها : إنها تتعلق بالنظرية التى تقوم عليها كل حياة إنسانية ، وبالمشاكل العامة التى يضطرنا الوجود الإنسانى إلى مواجهتها . ومن الميسور أن نبين أن الحجج التى ساقها « هيوم » أو « سپنسر » نقضاً للميتافيزيقا ، ليست حججاً حاسمة ؛ وأن نبين على الخصوص أن « اللاأدرية » لا مناص من أن تؤدى بنا منطقيا إلى ما هو أبعد عن الميتافيزيقا وعن الحياة ، إلى التشكك المطلق بل إلى التشاؤم الهدام . وإذن فينبغى علينا أن نختار : فإما التشكك والتشاؤم ، وإما الثقة بالنفس والإيمان بقيمة العقل . والسبيل الوحيد إلى تبرير هذه الثقة وهذا الاطمئنان هو أن نبين أن العقل الإنسانى قادر فى الواقع على تزويدنا فى الحياة بحل كامل للمشاكل الكبرى التى يضعها « أبو الهول » . تلك هى المهمة التى مضى شيلر فى أدائها وهو قرير العين جذلان . ولكن من أين نبدأ ؟

من حقيقة لا نزاع فيها ومن العبث إنكارها ، وهى حقيقة الذات أو الأنا . فلنعتمد إذن على هذا الأساس المتين ، ولنمض غير مبالين بما هنالك من تناقض بين مطالب الفكر ومعطيات الإحساس ، ما دام كل منهما قد وجد وحدته

---

(١) اعتمدنا فى تحليل هذا الكتاب على ما كتبه « لرو » (فى رسالته عن « البرجماتية الأمريكية والإنجليزية » باريس ١٩٢٣ ص ١١١) لأن الكتاب غير موجود فى مصر .

العيانية فى الذات . ولا داعى لأن ننظر إلى « المعيارية الإنسانية » على أنها علامة على الزيف أو قلة اليقين ، لأن القياس على الأمور الإنسانية شيء كامن فينا وملازم لمعرفتنا : إذ كل فكر وكل إحساس هما بالضرورة مقدودان على قد الإنسان . وإذن فإنكار المعيار الإنسانى تضحية بكل معرفة حقيقية من أجل أشباح وخيالات لا وجود لها . ويجب أن يكون همنا مقصوراً على التمييز بين المعيار الإنسانى الصحيح والمعيار الإنسانى الفاسد . ومتى أعددنا للأمر عدته وسلكنا سبيل الحيطة ، استطعنا أن نضع لأنفسنا مبدأ نسير على هديه : وهو أن الكون يجب أن يفسر على غرار وجودنا الإنسانى .

وما المنهج الذى يكون خليقاً بنا أن نتبعه ؟

استبعد شيلر المنهجين الشائعين فى عصره ، وهما المنهج « الفيزيقى » (وقد أطلق عليه فيما بعد اسم المنهج « الدهرى ») ، والمنهج الميتافيزيقى التجريدى (وقد سماه فيما بعد بالمنهج « التجريدى ») . أنكر شيلر على المنهج الدهرى أنه تعسف فى رد الصور العليا للوجود إلى صورة الدنيا ، وأنكر على المنهج التجريدى أنه جعل هوة بين الصور المتطرفة ، وأغفل الاتصال الوثيق بين عناصر الوجود الواقعى ، وأدى إما إلى « ثنائية » أفلاطون بين عالم الحس وعالم المثل ، وإما إلى « أكُزْميَّة » سپينوزا التى تجعل العالم داخلاً فى الله .

أما المنهج السليم عند شيلر فهو منهج « الميتافيزيقيا العيانية » على نحو ما مارسها أرسطو قديماً ، وهو منهج يفسر الأدنى بالأعلى ، ولكنه يؤكد ارتباط هذين الجانبين ، ويعتمد اعتماداً صريحاً على معطيات العلم .

ويبسط المؤلف فى بقية الكتاب مثالاً لهذا المنهج ، فيرسم لنا خطوطاً لميتافيزيقا جديدة ، ويقدمها إلينا على أنها تكملة ضرورية لقانون التطور ، فيقول : إذا كانت صيرورة العالم أمراً واقعيا ، فهذه الصيرورة يمكن تفسيرها ، لا بالمادة غير المحدودة التى يضعها العلماء فى بداية العالم التاريخية ، بل تفسرها

الغائية القائمة فى عالم مفارق للظاهرات ولكن يمكن أن تصل إليه معرفتنا . والعلة الأولى لهذا العالم الظاهر ، عالم الشهادة ، يجب أن تلتمس فى إله هو أعلى من الصيرورة ، وحاضر فى كل شيء ، وهو إله شخصى أى ذو ذات ، وذاته متناهية . وقد أفاض شيلر فى تفنيد مذهب وحدة الوجود ومعارضته بمذهب « الكثرية » Pluralisme أو « التعدد » ، الذى لا ينفى الوحدة بين الذوات وتأثيرها بعضها فى بعض ، ويؤكد فى الوقت نفسه تطور الكون ، وهو تطور ينزع إلى تنمية خصائص الذوات فى الفرد والجماعة ، ويحقق جوانب المثل الأعلى الإنسانى ، ويقيم أخيراً مجتمعاً فاضلاً من أفراد وشعوب فاضلة . وينتهى الكتاب بهذه البشرى ، بشرى انسجام إلهى مدبر ، يكون فيه خلاص الذوات وخلاص العالم .

* * *

ما كانت المدرسة التجريبية الإنجليزية لتستطيع أن تسبغ ميتافيزيقا من هذا النوع ، ميتافيزيقا تستعيض عن الظاهرات بحقيقة عالية مفارقة لعالم الشهادة ، وتجعل المعرفة الحسية خاضعة للفكر الخالص . وربما لاح أن شيلر قريب هنا من « هربرت سپنسر » فى اعتداده اعتداداً كبيراً بقانون التطور . ولكن شيلر قد قاوم اتجاهات سپنسر ، وخصوصاً نزعته إلى « اللاأدرية » ، وميله إلى تفسير الأعلى بالأدنى ، كما خالفه فى صميم نظرته التطورية : فالتطورية التى فسرها « سپنسر » على معنى آلى بحت ، قد صبغها شيلر بصبغة غائية صريحة .

هذه إذن ميتافيزيقا روحية ، ولكنها ميتافيزيقا مستقلة عن تيار الأفكار « الكانطية الجديدة » ، وبعيدة عن العرف المألوف عند أتباع « كانط » و « هيجل » من الإنجليز ، ميتافيزيقا التمست موادها لا فى نقد للعقل ؛ بل فى المعطيات الإيجابية للعلم ، وجعلت فى قمة الوجود ، لاشيئاً واحداً مطلقاً بل كثرةً من الموجودات المتناهية .

هذه الميتافيزيقا لا تبدو على حظ عظيم من الابتكار إذا قيست بما سبقها من المذاهب الفلسفية الكلاسيكية فى غير إنجلترا . ولكنها لا تخلو من طرافة بالقياس إلى المذاهب الإنجليزية المعاصرة لها : فهى تنفى اللامتناهى وتعارضه معارضة صريحة ، وهى من هذا الوجه تجرى على سنة أرسطو ، وتضفى عليها سناء خاصاً . ثم إنها قد خلعت على الصيرورة معنى جديداً ، يجعل منها حقيقة أكثر إيجابية وأرفع قيمة من الصيرورة عند أرسطو ، إنها عنده سير متقدم ومحدود نحو حالة معينة من الكمال . ثم إن تصور شيلر لله يختلف عن تصور أرسطو : فالله عند شيلر لا يعتزل العالم متأملاً ذاته ، بل ينزل المعمعة الكونية ، ويؤثر فى الأرواح الأخرى ، ويلقى فى طريقه عقبات ومقاومات ، ويشارك فيما يقتضيه تطور الكون من صراع . . .

ثم إن اعتداد شيلر بفكرة الغائية ، ودفاعه عن « المعيارية الإنسانية » دفاعاً حارا فى « ألغاز أبى الهول » يظهرنا على بذور مذهبه الإنسانى الذى سيشهد معاصروه نموه بعد عشر سنوات (١) .

* * *

وقد يكون من المفيد ، لتبين مرامى الإشارات الكثيرة التى وردت فى هذا الكتاب وغيرها مما سيرد فى المؤلفات التالية ، أن نحاول رسم صورة تخطيطية سريعة للبيئة العقلية التى شهدت نشأة أفكار شيلر ونموها .

فقد كانت المدرسة « التجريبية » القديمة لا تزال مزدهرة . وكان من فضل هذه المدرسة أن وضعت مشكلة المعرفة والوعى فى المكان الأول . ويشبه أن تكون جهود « لوك » و « هيوم » فى هذا الصدد ممهدة لجهود كانط ، رغم ما بينهما وبين كانط من خلاف فى المنهج . فقد مارس « لوك » ذلك « المنهج التاريخى الصريح » الذى هو عبارة عن دراسة معارفنا فى نظام نموها العيانى الحى .

---

(١) ارو : « البرجماتية الأمريكية والإنجليزية » باريس ١٩٢٣ .

وصنع « هيوم » شيئاً من هذا القبيل حين دعا إلى الذهاب إلى ما فى النفس من « انطباعات » . وبالإجمال نقول إن التجريبيين يتجهون فى صراحة إلى معاينة الوعى الإنسانى ، ويرون أن الفلسفة علم مجاله الوقائع ، وعلى الخصوص الوقائع التى تكشف عنها ملاحظة النمو العقلى فى الإنسان : الفلسفة فى صميمها سيكولوجية .

لكن هذه السيكولوجيا حين تلاحظ وتسجل تريد أيضاً أن تفسر . وتفسير شىء واقعى عند التجريبيين معناه تحليله إلى عناصره البسيطة . ومهمة السيكولوجيا عندهم أن تجرى على الذهن تحليلاً كالتحليل الذى تجريه الفيزيقا على الطبيعة . فما الذى نجده فى الذهن عند التحليل ؟ نجد كثرة من « الأفكار» لكن هذه الأفكار كما تعرضها علينا الملاحظة السيكولوجية ليست طلاسم خفية ، بل نراها تنشأ وتتكون على التدريج . ونشأة معارفنا فكرة ماثلة فى أذهان التجريبيين جميعاً ؛ ولكنهم يميلون إلى تصور هذه النشأة على غرار تجمع لعناصر بسيطة ، تجمعاً آلياً ، مع تفاوت فى هذه الآلية . والذهن يتلقى ، منفعلاً ، هذه التمثلات البسيطة التى هى الأحاسيس . وبفضل بعض الروابط الطبيعية بين هذه التمثلات يرتفع بناء معارفنا وتجاربنا رويداً رويداً .

وفلسفة « لوك » وفلسفة « هيوم » على الخصوص تقودان إلى هذا النوع من السيكولوجيا القائمة على تداعى المعانى ، هذه السيكولوجيا التى تتجلى فى وضوح عند « ميل » و « بين » ، وتنقل إلى مجال الذهن طرازاً من التفسير مستعاراً من فيزيقا « نيوتن » . ومن ثم لا تكون العناصر العليا للفكر إلا محصولاً ناتجاً عن العناصر البسيطة المؤلفة فيما بينها على نحو ما والخاضعة لقوانين طبيعية . والتصور إن بقى له وجود — لا يختلف فى صميمه عن الإحساس ، ولا يختلف الحكم أو الاستدلال عن التداعى الطبيعى بين الأفكار ، ولا تختلف الحقائق العقلية عن التقارير التجريبية ، ولا المشاعر الأخلاقية عن طلب الغريزة للذة الحسية . وما

الذهن إلا مسرح عليه تظهر الأحاسيس ، وتختزن ويأتلف بعضها مع بعض ، ويترتب بعضها على بعض .

هذه السيكولوجيا التي تحد من نشاط الذهن قد قبلها كذلك « سپنسر » ، ذلك الفيلسوف الذى جدد النزعة التجريبية تجديداً واسع النطاق حين أدخل فيها معانى مستعارة من علوم الطبيعة ، وعلى الخصوص حين جعل فكرة التطور مدار الجزء الإيجابى من مذهبه . أضيفت الوراثة إلى العادة ، وأضيفت تجربة الجنس إلى تجربة الفرد ، ونمو الذهن يتم على نمط آلى عند « سپنسر » كما هو الشأن عند أى تجريبى آخر . ولكن سپنسر يميل إلى إعطاء هذه السيكولوجيا القائمة على التداعى ، التفسير المادى الذى هى مهيأة له . فماهية الذهن ذاتها ، كماهية الحياة على العموم ، عبارة عن « الملاءمة بين الروابط الداخلية والروابط الخارجية » . وقوانين الميكانيكا تفسر كل شيء يمكن معرفته ، وما يتبقى خارج نطاق تلك القوانين هو مطلق لا سبيل إلى معرفته . مثل هذا الموقف الذهنى اعتاد الإنجليز أن يطلقوا عليه اسم الموقف « الدهرى » أو « الطبيعى » ، وهو موقف كان شائعاً عند كثيرين من معاصرى « سپنسر » .

واللاأدريون شأنهم كشأن الدهريين (الطبيعيين) يذهبون إلى أنه لا توجد معرفة ذات قيمة إلا فى نطاق علم الطبيعة . وهم يرون كذلك أن العلوم إنما تنحو نحو الصيغ والرموز المادية ، دون أن تتعرض للبحث فى كنه الأشياء : وفكرنا لا يطمئن ويرضى إلا حين يستطيع أن يربط جميع الظواهر بقوانين ، وبروابط آلية كلما أمكن ذلك . وإذن فلا بد أن تسوق الظواهر الحيوية إلى الظواهر الطبيعية والكيمياثية ، وأن تسوق الظواهر السيكولوجية إلى الظواهر العضوية . ومتى كان الأمر كذلك فقد أضحى الوعى «ظاهرة إضافية» بتعبيرهم (epiphenomenon) ولم يعد الذهن إلا « آلة واعية » وفقاً لتعبير « هكسلى » .

فهؤلاء المفكرون إنما يعتبرون العلم معرفة « موضوعية » مضبوطة ومفروضة بلا

جدال على جميع الأذهان . ومثل هذا التصور يلائم نظرتهم القطعية الخاصة ويتمشى فى الوقت نفسه مع « الإپستمولوجيا » التجريبية المصبوغة بالصبغة المادية .

هذا موقفهم من المعرفة الإنسانية . فإذا كنا بصدد الدين، وجدناهم يزيدون على « سپنسر » ، فينكرون كل استعمال لملكاتنا يكون بعيداً عن هذا الطراز العلمى : فكل اعتقاد لا يقوم على أدلة مقنعة بل يقوم على ميول ذاتية ، ينكره « هكسلى » ويصفه بأنه « أحط درجة من درجات اللاأخلاقية » ، ويصفه « كليفورد » بأنه ضرب من « الإثم » . وإذن فهؤلاء المفكرون قد صرحوا بخضوع إذهاننا خضوعاً تاما للطبيعة الخارجية [1] .

* * *

على أن مثل هذه النظرات التى تظهر فيها آثار من عيوب المدرسة الإنجليزية الكلاسيكية لم يكن من شأنها أن ترضى مطامح الفلاسفة المثاليين الذين بدأوا دراسة جدية للفكر الألمانى فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . وقد تزعمت جامعة أكسفورد هذه الحركة . وكان أول مفكر فى إنجلترا بعث اهتماماً ملحوظاً بالمثالية ورفع من شأن الحياة الروحية هو « توماس جرين » (١٨٣٦ — ١٨٨٢) الذى كان عضواً فى كلية باليول سنة ١٨٦٠ ، ونشر بحثاً نقديا لفلسفة هيوم سنة ١٨٧٤ ، واختير أستاذاً للفلسفة الأخلاقية سنة ١٨٧٨ . تأثر « جرين » بآراء « ودورث » و « كارليل » ، وبسط مثالية دينية ذات صبغة خاصة استمد أصولها الفلسفية من دراسة « كانط » و « هيجل » ؛ وكان لشخصيته وحماسته أثر عظيم على الشبيبة الجادة فى أكسفورد .

جاهد « جرين » جهاداً دائباً على نقض مزاعم « الطبيعيين » والدفاع عن وجود حياة روحية زاخرة فى الإنسان وفى الكون . وأقام ميتافيزيقاه على نظرية فى

---

(١) لرو : « البرجماتية الأمريكية والإنجليزية » .

المعرفة مطبوعة بطابع كانطى ، ولكنها تهدف فى صراحة إلى معارضة نظريات المعرفة عند التجريبيين .

أى « جرين » أن من العبث إنكار فاعلية الذهن الإنسانى ورد كل معرفة إلى تلك العناصر البسيطة التى هى الأحاسيس . لأن الإحساس بذاته لا يمكن أن يكون معرفة على الإطلاق ؛ فالإحساس من حيث هو كذلك لا يمكن أن يكون صادقاً ولا كاذباً . والحقيقة أن الإحساس الخالص لاوجود له ؛ فإدراك موضوع مهما يكن ، هو دائماً التفات أو وعى لعلاقة ؛ وكل موضوع حسى يعرّف بطائفة من العلاقات تربطه بأشياء متمثلة فحسب . وإذن فمعارفنا جميعاً إنما تنصب على العلاقات . غير أن كل علاقة إنما تقوم بفعل من أفعال الفكر أى بتقرير ذهن من الأذهان . ولكن ليس معنى هذا أن الوجود الواقعى يتوقف على الوعى الفردى ، بل على الوعى الكلى ، أى الله . ولذواتنا الفردية مشاركة فى الذات الكلية . وبهذه المشاركة يستطيع الإنسان فى رأى « جرين » أن يرتفع فوق النزوات الطبيعية ، وأن يمارس أفعال الحرية . والحياة الأخلاقية هى التقدم فى السير نحو تحقيق الاتحاد بين أنفسنا وبين المبدأ الكلى . وهذه الغاية يستحيل تحققها بإشباع أى رغبة خاصة ، بل ينبغى إرضاء طبيعتنا كلها .

فمثالية جرين الإطلاقية ، وإن تكن مستمدة من المثالية الكانطية ، قد اتجهت وجهة أخرى هى نقض التجريبية والإلحادية والمادية . إنها مذهب يحاول أن يبث الروح فى المعرفة ، وأن يحل الله فى الكون ، وأن يضع الأخلاقية فى السلوك [1] .

* * *

يبقى أن ننوه هنا بالاتجاه الجديد الذى اتخذته المثالية الهيجلية فى إنجلترا ،

---

(١) راجع : اميل برهييه : « تاريخ الفلسفة » م ٢ ، ص ٩٨٤ بع ؛ هفدنج : « فلاسفة معاصرون » (ترجمة فرنسية) ص ٥٣ .

عند مفكر يبدو أن أثره كان عظيما على كثيرين من المفكرين المشهورين فى عصرنا ، وهو « برادلى » (١٨٤٦ – ١٩٢٤) .

تقوم فلسفة برادلى على نظرية لا تخلو من دقة وتعقيد . فهو يرى أن العلاقات أو الروابط الخارجية غير كافية لتعريف الحقيقة المطلقة . فالعلاقات عنده ليست مضافة إلى ماهية أشياء قد تألفت من قبل ، بل العلاقات نفسها هى قوام هذه الماهية .

وقد أدت هذه النظرية إلى القول « بالواحدية » ، أى أن الحقيقة هى كل مرتب ، كما أدت عند تطبيقها على المعرفة إلى ما اشتهر باسم المثالية المطلقة أو « الإطلاقية » ، أى القول بأنه ليس هنالك فرق ، من حيث الماهية ، بين الموضوع والذات ، لأن كليهما صورة يظهر فيها الكل .

حاول « برادلى » أن يؤيد دعواه بذكر ضروب التناقض الملازمة لكل واقع تجريبى . وهذا التناقض يثبت فى نظره أن الواقع التجريبى ليس إلا مظهراً يختفى وراءه الواقع الحقيقى ، أى المطلق . وتلك هى الفكرة التى بسطها فى كتابه « المظهر والحقيقة » (١٨٩٣) .

بدأ بتحليل المعانى الأساسية التى نستعملها فى محاولتنا فهم العالم : الصفات الأولى والثانية ، الاسم والصفة والعلاقة والكيف ، المكان والزمان ، الحركة والتغير العلة ، الفاعلية ، الأشياء ، الأنا ، الظاهرات ، والأشياء فى ذاتها . هذه السلسلة من التحليلات الدقيقة تتجه إلى الكشف فى كل واحدة من هذه المقولات عن تناقضات رئيسية . وإذن فأنحاء النظر هذه لا تجعلنا نعرف إلا مظاهر لا الحقيقة نفسها . بأى طريق نستطيع إذن أن نصل إلى الحقيقة ؟ إذا كنا استطعنا أن ننقد المظاهر فذلك لأننا كنا نملك من قبل معياراً مطلقاً للحقيقة . هذا المعيار المتضمن فى ممارسة كل فكر هو عدم التناقض . وإذن فالحقيقة يجب أن تكون « متسقة » . ويجب أيضاً أن تحتوى فى ذاتها على كل

ما هو إيجابى فى المظاهر . إن طابعها الأساسى هو أن تملك فى صورة متسقة كل ما يتجلى فى الظاهرات ؛ إنها وحدة تشمل جميع الاختلافات . وعلى هذا النحو يضع الفكر بالضرورة وجوداً مطلق ..

ومع ذلك فإن « برادلى » ، وإن يكن نصيراً لمثالية واحدية ، بعيد عن أن يردّ الحقيقة إلى « المجرد » ، بل لا يفتأ مؤكداً صدارة « العينى » . وتصوره للكلى ليس تجريداً ، بل هو على حد تعبيره « كلى عينى » ، فحواه أكثر ثراء من فحوى الجزئى [1] .

* * *

هذه المدارس المختلفة التى ذكرناها كان لابد أن تؤثر على ذهن شيلر حينذاك ، وأن تسوقه إلى البحث عن حجج حاسمة لمعارضة بعض نظرياتها ، تمهيداً لعرض آرائه « البراجماتية » عن المعرفة وللدفاع عنها .

وقد ظهرت البرجماتية الإنجليزية لأول مرة سنة ١٩٠٢ فى كتاب نشره ثمانية من الفلاسفة الشبان فى أكسفورد بعنوان «المثالية الشخصية » . والمشتركون فى هذا الكتاب ، ومنهم شيلر نفسه ، ينتمون جميعاً إلى مذهب « التعدد » المعارض لمثالية « برادلى» وواحدية « سپنسر » .

وهذا الكتاب ، ككثير من الكتب التى ظهرت فى تلك الفترة ، يكشف عن الأزمة الروحية التى كان يعانيها مفكرو القرن التاسع عشر أكثر مما يكشف عن تيار جديد يمده نبع واحد .

وفى سنة ١٨٩٧ عين شيلر أستاذاً مساعداً (تيوتر) فى « كُربَس كرِستى كوليدج » فى أكسفورد ؛ وفى سنة ١٩٠٣ أصبح أستاذاً بها ، وظل يؤدى فيها وظيفته تلك إلى سنة ١٩٢٦ .

ونستطيع أن نقف على صورة من تعليم الفلسفة فى أكسفورد من كتاب نشره صحفى أمريكى اسمه «سلوسن » يصور لنا فيه أستاذ أكسفورد وهو يملى على

---

(١) و . ر . سورلى : « تاريخ للفلسفة الإنجليزية » ١٩٣٧ ص ٢٩١ .

نحو خمسة عشر من الطلاب دروسَه فى المنطق ببطء وعناية وذكر لعلامات التنقيط . . .

وقد عبر شيلر غير مرة عن شديد أسفه لما آل إليه أمر التعليم فى أكسفورد، نتيجة لتلك النظم العتيقة التى تقضى على البحث الحر وتخنق الروح الجامعى ، وتقييد التربية بقيود ثقيلة يفرضها نظام للامتحانات تسيطر عليه الرجعية والجمود [١].

وقضى شيلر فى أكسفورد زهاء ثلاثين سنة ، فى نضال وجدال لا يخلوان من نقد شديد وسخرية لاذعة لزملائه فى الجامعة [٢] . ثم عين بعد ذلك أستاذاً زائراً فى جامعة كاليفورينا الجنوبية بأمريكا ؛ وهناك تهيأت له فرص عديدة للمساهمة فى إلقاء طائفة من المحاضرات العامة المفتوحة للجمهور ، عالج فيها الموضوعات الفلسفية معالجة تختلف اختلافاً كبيراً عما جرى العرف عليه فى جامعة أكسفورد . ومن أمثلة هذه محاضراته عن « سيكولوجية الامتحانات » و « تثقيف الجمهور ومشاكله » و « النظر والعمل » و « چيمس طمسون شاعر التشاؤم » . . .

وقد رحب شيلر بنظام التربية فى الجامعات الأمريكية : فهذا النظام إذ يفرض على الجامعيين أن يعرضوا بحوثهم على الجمهور عرضاً يثير الاهتمام بها والإقبال عليها ، يجعل المتخصصين بمأمن من العزلة والانزواء فى الأبراج العاجية، ويبث فيهم جميعاً الشعورَ بأنهم يؤدون خدمة عامة تنال تقديراً كبيراً فى مجتمع ديمقراطى [٣] .

* * *

إن شهرة شيلر فى الفلسفة المعاصرة أنه كان زعيم « البراجماتية » فى إنجلترا . وإذا صح أن يقال إن « وليم جيمس » قد ولد براجماتيا ، فإن شيلر قد صار

---

(١) مقدمة « منطق للاستعمال » ١٩٢٩ ص ٥ .

(٢) انظر : شيلر : « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » (الفصل الثانى) .

(٣) «أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ١٩٣٤ ص ٥ — ٧ .

كذلك وبتأثير « جيمس » نفسه . ويتحدث شيلر عن صلته بجيمس فيقول : « لم يسعدنى الحظ . حين ذهبت إلى أمريكا لأول مرة . بالمثول بين يدى وليم چيمس ، وهو يحاضر فى جامعة هارفارد . . . ولم تواتنى الظروف سنين طويلة بالفرصة لتقديم نفسى إلى چيمس . ولكن حين جاءت اللحظة الموعودة كان تأثيرها كهرباثيا خاطفاً : فما انقضت خمس دقائق على لقائنا الأول حتى وجدتنى أتحدث إليه وكأننى كنت أعرفه طول حياتى . »[1] ولا غرابة فى ذلك ، فقد كان شيلر قد قرأ من قبل مؤلفات الأستاذ الأمريكى ، وخصوصاً كتابيه « مبادىء علم النفس » و « إرادة الاعتقاد » بحماسة بالغة[2] وسنرى أن شيلر قد عنى ببسط مذهب چيمس البراجماتى[3] وتوسيعه تحت اسم جديد هو « المذهب الإنسانى » .

* * *

وقد اشترك شيلر فى أكثر المؤتمرات الدولية للفلسفة . ومن طريف ما حدثنا عنه أنه شهد مؤتمر الفلسفة الدولى الذى عقد فى « هيدلبرج » بألمانيا سنة ١٩٠٨ وما كاد يبدى ملاحظة عابرة مؤداها أن البرجماتية حركة فلسفية قامت فى أمريكا حتى رأى أعضاء المؤتمر الألمان يستنكرون هذا القول ويرون أن قيام حركة فلسفية فى أمريكا هو ضرب من الوقاحة لا يمكن احتماله !

ومات شيلر فى أغسطس سنة ١٩٣٧ حين كان يتأهب لحضور المؤتمر الدولى التاسع للفلسفة هو « مؤتمر ديكارت » المنعقد فى باريس صيف ذلك العام .

* * *

---

(١) شيلر : « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ٦٢ .

(٢) شيلر : « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ٩٦ . وقد كتب شيلر نفسه مقالا عن « إرادة الاعتقاد » نشره فى مجلة « الذهن » أكتوبر ١٨٩٧ .

(٣) انظر ما كتبه شيلر عن جيمس ورسائله وبرجماتيته فى « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » الفصول السادس والسابع والثامن .

وأهم مؤلفات شيلر الفلسفية :

« ألغاز أبى الهول » بقلم « واحد من أهل الكهف » ١٨٩١ .

« البديهيات كسلمات » فى كتاب « المثالية الشخصية » ١٩٠٢ (الناشر هنرى ستيرت) .

« المذهب الإنسانى » ١٩٠٣ .

« دراسات فى المذهب الإنسانى » ١٩٠٧ .

« أأفلاطون أم بروتاغوراس ؟ » ١٩٠٨ .

« المنطق الصورى : مشكلة علمية واجتماعية » ١٩١٢ .

« مشكلات الاعتقاد » ١٩٢٤ .

« منطق للاستعمال » ١٩٢٩ .

« أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ١٩٣٤ .

* * *

ولما كان تأثير البراجماتية الأمريكية على فكر شيلر تأثيراً إيجابيا صريحاً ، فيحسن هنا أن نشير فى إيجاز إلى أهم الجوانب فى فلسفة أكبر ممثليها .

چيمس شخصية جذابة متعددة الجوانب : فهوعالم فسيولوجى ممتاز ، وعالم سيكولوجى لماح ، وكاتب أدبى لامع ، واسع الإحاطة بالفن ، عميق الشعور بالدين . ومفكر جمع بين المعرفة الواسعة والقدرة على دقة الملاحظة ، وألف بين النقد النافذ والإلهام المثالى .

وقد كان لوليم چيمس أثر عميق فى أمريكا أولا ثم فى إنجلترا والبلاد الأوربية الأخرى إبان السنوات الثلاثين الأخيرة من حياته . كان أستاذاً فى جامعة هارڤارد ، فكان إنسانيا متسامحاً منصفاً . واتصل فى فرنسا برنوڤييه وبرجسون فجرى مجرى الأول فى الأخذ بمذهب الحرية ، وجرى مجرى الثانى فى الترحيب بمذهب التطور الخلاق . وكان يميل إلى المدرسة التجريبية الإنجليزية فيما أسفرت عنه بحوثها عند لوك وجون ستيوارت ميل . نشأت فلسفته معارضة لتيارين عضريين قويين : عارضت مثالية الهيجليين أمثال « برادلى » الإنجليزى و « رويس »

الأمريكى [١] ، كما عارضت المذهبين السائدين عند أنصار العلم فى عصره . وهما « الواحدية » و « الحتمية » .

وتقوم فلسفة « چيمس » على تصور الكون تصوراً ديناميا حيا متعدداً : فليس فى العالم شىء قد فرغ منه فأصبح تاما ، بل فى الموجودات إمكانيات لا حد لها ؛ ولا يحتوى العالم على جواهر ثابتة ، بل هو فى صيرورة مستمرة . وليس العالم كائناً واحداً بل يتألف من أفراد متعددين . ولما كانت فلسفة چيمس تناهض جميع التصورات الذهنية المجردة ، فقد سماها « التجريبية » الأصيلة .

ولكن أشهر ما عرف به چيمس هو « البراجماتية » [٢] . ومجملها أن الفكرة تكون صادقة حين تؤدى إلى إدراك الموضوع الذى تدل عليه ، والقضية تكون صادقة إذا كان التسليم بها يؤدى إلى نتائج عملية مرضية نافعة . وليس معنى « النفع » عند چيمس هو إرضاء حاجات الفرد المادية فحسب بل معناه كل ما يستخدم فى ازدهار الإنسان والجماعة . ومن هذا الوجه كان الدين شيئاً صادقاً كل الصدق فى نظر وليم جيمس ، لما له من أثر فى نفوس أتباعه [٣] .

* * *

---

(١) (١٨٥٥ – ١٩١٦) .

(٢) انظر الفصل الذى عقدناه عن « الأصول البراجماتية لفلسفة شيلر » .

(٣) بوشينسكى : « الفلسفة المعاصرة فى أوربا » ١٩٥١ ص ١٠٤ .

مذهب شيلر

مقدمة

إن من يقرأ مؤلفات شيلر الأولى – مثل كتابيه « المذهب الإنسانى » و « دراسات فى المذهب الإنسانى » – يسترعى انتباهه أن المؤلف كثيراً ما يغفل إبراز الجوانب الإيجابية فى مذهبه ، موجهاً أكبر عنايته إلى الرد والهجوم على فريق من الفلاسفة المعاصرين ، فى إنجلترا وأمريكا ، ممن ينتمون إلى مدرسة « الإطلاقيين » و « الهيجليين المحدثين » .

ولكنا إذا أمعنا النظر فى آثار الفيلسوف وجدنا – وراء تلك الأفكار التى قد تبدو ناقصة مشتتة ، بل متناقضة أحياناً [١] – مذهباً محكماً مرتباً متسقاً . وقد لاحت لى هذه الوحدة الأصيلة للمذهب الإنسانى ، إبان دراستى لسائر مؤلفات شيلر ، فرأيت من الإنصاف أن أنبه إليها ، وآليت على نفسى أن أحاول بيانها فى الفصول التالية .

---

(١) إلى مثل هذا أشار المرحوم الأستاذ « إميل برهييه » فى رسالته إلى بتاريخ ٩ أغسطس سنة ١٩٣٩ بعد ان أطلع على بحثى المنشور بالفرنسية عن « المذهب الإنسانى عند شيلر » (وقد أثبت نص رسالة الأستاذ برهييه فى بداية كتابى هذا) .

١ ـ الأصول البرجماتية لفلسفة شيلر

لوليم جيمس فلسفة مشهورة أطلق هو نفسه عليها اسم « البرجماتية » أو « مذهب العمل » [١] ، يعنى بذلك المذهب الذى يغلّب جانب العمل المنتج على جانب النظر المجرد ، وينظر – عند تقدير الأشياء – إلى المستقبل ، ويمتحن كل دعوى متتبعاً ما لها من نتائج .

ويتضح تأثر ولیم جيمس فى مذهبه هذا بالبيئة الأمريكية ذات المزاج العملى المباشر . ويتجلى هذا المزاج فى ذلك الشغف الملحّ بالتطبيقات العملية للنظريات العلمية ، وتلك الرغبة المتوقدة فى التأثير والإنتاج والإدرار والنجاح . وقد تُحادث مثقفاً أمريكيا ، فتفضى إليه برأى أو تدعوه إلى فكرة ، فينصت إليك حتى تظن أنه اقتنع برأيك ، ثم ما يلبث أن يسألك هذا السؤال : « حسناً ! ولكن ما نتائج ذلك ؟ أثمة إنتاج ؛ أهنالك إدرار ؟ وماذا يحدث لو سلمنا لك بما تريد ؟ أتعطى المسألة شيئاً ؟ » . ومعنى هذا أن قيمة الفكرة أو النظرية عند ذلك الأمريكى إنما تكون فى نتيجتها ونفعها .

هذه هى الفكرة السائدة عن برجماتية وليم جيمس . ولكن الإنصاف يقتضينا أن نذكر أن فلسفة جيمس بعيدة فى روحها عن معنى النفعية والإدرار المادى . ويبدو لنا أن خير ما يمكن أن يقطع الطريق على تأويل فلسفة جيمس تأويلاً ينأى بها عن مقاصدها ويطمس بعض معالمها ، هو ذلك الفصل الممتع

---

(١) للأستاذ يعقوب فام كتاب عن فلسفة وليم جيمس أطلق عليه اسم « البراجماتزم أو مذهب الذرائع » . وهذه التسمية العربية غير دقيقة ، لأنها تقصر برجماتية جيمس على الذرائع ، مع أن المذهب البرجماتى يجعل مكاناً مرموقاً للغايات .

الذى كتبه الفيلسوف هنرى برجسون مقدماً به الترجمة الفرنسية لكتاب وليم چيمس عن « البرجماتية » . وقد آثرنا أن ننقله هنا إلى العربية ، وسيجد القارئ فيه بياناً مشرقاً واضحاً للجوانب البارزة فى فلسفة چيمس ، وهى التى نعدها أصولاً للفلسفة الإنسانية عند شيلر .

يقول برجسون : [1] « أن فهمنا لبراجماتية وليم چيمس يكون قاصراً معيباً ما لم نشرع فى تغيير الفكرة الشائعة عن « الحقيقة » على العموم . يتحدث الناس عن « العالم » وعن « الكزموس » . وهذان اللفظان يدل أصل اشتقاقهما على شىء بسيط ، أو على الأقل شىء حسن التأليف . ويتحدثون عن « الكون » ويُخطر هذا اللفظ فى البال ائتلافاً ممكناً للأشياء . قد يكون الإنسان روحانيا أو ماديا أو من أنصار وحدة الوجود ، وقد يكون قليل المبالاة بالفلسفة ، راضياً بما يراه عامة الناس ، لكنه دائماً فى حاجة إلى أن يتمثل مبدأ أو عدة مبادىء بسيطة يستطيع بها أن يفسر مجموع الأشياء المادية والأخلاقية .

ذلك أن ذهننا مشغوف بالبساطة ، يقتصد فى بذل الجهد ، ويريد أن تكون الطبيعة قد دبرت الأمور بحيث لا تتطلب منا لكى نتعقلها إلا أقل قدر ممكن من العمل . وإذن فذهننا يعطى نفسه القدرَ المطلوب من العناصر والمبادئ ليتيسر له بها أن يعيد تأليف السلسلة اللامتناهية من الأشياء والحوادث .

ولكننا لو اقتصرنا على ما تعطينا التجربة ، بدلاً من أن نؤلف الأشياء تأليفاً ذهنياً فيه أكبر مرضاة للعقل ، لكان تفكيرنا ولكان تعبيرنا مخالفاً كل المخالفة لما نعهد . فبينا ذهننا وقد جرى على عادة الاقتصاد يتصور المعلومات على تناسب دقيق مع عللها ، نجد الطبيعة وقد درجت على التبذير تضع فى العلة أكثر جداً مما يلزم لإحداث المعلول . وبينا يصح أن يكون شعارنا نحن معشر الناس هو « القدر الواجب ليس غير » ، يكون شعار الطبيعة هو « أكثر من اللازم » ،

---

(١) أعيد نشر هذا الفصل فى كتاب برجسون : « الفكر والمتحرك » باريس ١٩٣٤ .

زيادة من هذا وزيادة من ذاك ، وزيادة من كل شيء . إن الحقيقة كما يتصورها وليم چيمس فضفاضة فياضة ، وأحسب أنه يرى العلاقة بين هذه الحقيقة وتلك التي يتحدث عنها الفلاسفة كالعلاقة التي بين الحياة التي نحياها كل يوم ، والحياة التي يمثلها لنا الممثلون فى المساء على المسرح : فعلى المسرح نجد كل واحد لا يقول إلا ما ينبغي أن يقول ، ولا يعمل إلا ما يجب أن يعمل . وهنالك مشاهد قد قسمت ورتبت . والمسرحية لها بداية ولها وسط ولها نهاية . وكل شيء فيها قد دبر بتقتير وعلى أشح ما يمكن أن يكون ، من أجل الخاتمة التي قد تكون سعيدة أو مشئومة . ولكنا إذا نظرنا إلى الحياة وجدنا أن فيها تُقال أشياء كثيرة لا نفع منها ، وفيها تؤدى حركات كثيرة زائدة على الحاجة . ولا يكاد يوجد فى الحياة مواقف صريحة ، ولا شيء فيها يتم على ما نبغي من سهولة أو كمال أو جمال ، بل المشاهد يطغى بعضها على بعض ، والأشياء لا تكاد تبدأ ولا تنتهى . وليس هنالك خاتمة ترضينا الرضى كله ، ولا حركة هى حاسمة إطلاقاً . ولا شيء من تلك الكلمات ذات الرنين القوى ، والتي يكون فيها القول الفصل . ذلك شأن الحياة الإنسانية ، وأغلب الظن أن ذلك أيضاً هو شأن « الحقيقة » على وجه العموم فى نظر وليم چيمس . حقا إن تجربتنا ليست عديمة الاتساق . فهى حين تعرض علينا أشياء وواقعات ، تبين لنا قرابات بين الأشياء وصلات بين الواقعات وهذه الصلات — فى نظر چيمس — حقيقة مشهودة مباشرة ، كالأشياء والواقعات نفسها . ولكن الصلات طافية والإشياء سائلة . وشتان بين هذا وبين ذلك العالم الجاف الذى يؤلفه الفلاسفة بعناصر مشطورة شطراً ومرتبة ترتيباً ، ذلك العالم الذى كل جزء منه ليس فقط مرتبطاً بجزء آخر كما تقول لنا التجربة ، بل وأيضاً متسق مع الكل كما يريده عقلنا !

وليس لمذهب « التعدد » عند چيمس معنى غير هذا : كان القدماء يتصورون عالماً مغلقاً ، مستتباً ، متناهياً . وهو افتراض فيه إرضاء لبعض مطالب

عقولنا . أما المحدثون فهم أميل إلى تمثل عالم لامتناه ، وهو افتراض آخر يرضى حاجات أخرى من حاجات العقل . وأما من وجهة نظر چيمس ، وهى وجهة « التجربية الأصيلة » ، فالحقيقة لم تعد تبدو شيئاً متناهياً ولا شيئاً لامتناهياً ، بل شيئاً لا معيناً ولا محدوداً . إنها تسيل دون أن نستطيع القول بأن سيلانها فى اتجاه واحد ، بل ولا أن الذى يسيل هو دائماً وفى كل مكان نهر واحد .

وعقلنا بهذا أقل رضى مما كان ، لأنه لا يطمئن إلى عالم لا يجد فيه صورته كما لو كان يراها فى مرآة . وليس من شك فى أن العقل البشرى قد تضاءل هنا شأنه . ولكن الإنسان نفسه ، الإنسان بتمامه ــ إرادةً وإحساساً وعقلاً ــ ما أكثر ما ارتفع شأنه عما كان !

ذلك أن الكون الذى يتصوره عقلنا إنما هو كون يتجاوز التجربة البشرية تجاوزاً بعيداً ، لأن خاصة العقل أن يطيل فى معروضات التجربة ، وأن يوسع من مداها بطريق التعميم ، وأن يجعلنا نتصور من الأشياء أكثر جدا مما قدر لنا أن ندرك بحواسنا . ومعلوم أن الإنسان فى كون كهذا ليس شيئاً مذكوراً ، ولا يشغل إلا مكاناً صغيراً . فما يعطيه لعقله يسلبه من إرادته . وما دام الإنسان قد نسب إلى فكره القدرة على الإحاطة بكل شىء ، فهو مضطر إلى أن يتمثل الأشياء جميعاً بلغة الفكر : فهو لا يستطيع أن يطلب إلى مطامحه ورغباته وحماسته أن تهديه فى عالم كل ما كان فيه ميسور المنال قد اعتبره هو من قبل شيئاً تستطاع ترجمته إلى معان خالصة . وحساسيته لاقِبَل لها بأن تضىء ذهنه ، ما دام قد جعل من ذهنه النورَ الذى ليس وراءه نور .

وإذن فأغلب الفلاسفة يضيقون تجربتنا من ناحية العاطفة والإرادة ، بينما يوسعونها بلا حساب من ناحية الفكر . وچيمس إنما يطلب إلينا أن لا نضيف إلى التجربة من النظرات الافتراضية أكثر مما يلزم ، وأيضاً أن لا نشوهها فيما تملك من قوة ومتانة . فلسنا على تمام اليقين من شىء إلا ما تعطينا التجربة . ولكنا ينبغى

أن نقبل التجربة كاملة غير منقوصة ، وعواطفنا هى جزء من تلك التجربة ، كمدركاتنا الحسية سواء بسواء. فالإنسان كله وبتمامه يجب أن يُحسب له حساب فى نظر وليم چيمس .

بل ينبغى أن يحسب له ألف حساب ، فى عالم لم يعد يُثقل كاهله لعظمه واتساع آفاقه . . . وإن الأشياء والواقعات التى تتألف منها تجربتنا يقوم لنا منها عالم إنسانى قد يكون له اتصال بعوالم أخرى ، ولكنه بعيد عنها كل البعد وقريب منا كل القرب ، حتى ليصح لنا أن نعتبره مستكفياً بنفسه كافياً للإنسان . وإن العوطف القوية التى تكابدها النفس فى اللحظات النادرة هى قوىً لا تقل فى حقيقتها عن القوى التى يشتغل بها علماء الطبيعة . والإنسان لا يخلقها كما لا يخلق الحرارة ولا الضوء ؛ ونحن — فيما يرى جيمس — نسبح فى جو تخترقه تيارات روحية كبيرة : وإذا كان الكثيرون منا يتصلبون ويقاومون فغيرهم ينقادون مستسلمين . وهنالك نفوس تتفتح كل التفتح للنسمة الطيبة : تلك هى النفوس الصوفية . ونحن نعلم بأى حدب وتعاطف أقبل چيمس على دراستها . لما ظهر كتابه « صنوف التجربة الدينية » لم ير فيه الكثيرون إلا سلسلة من الأوصاف الحية جداً ، والتحليلات الثاقبة جدا ، وكانوا يقولون بأنه دراسة سيكولوجية للشعور الدينى . ولكن ما أشد وهمهم ! وما أبعدهم عن فهم فكر المؤلف ! الحق أن جيمس كان يميل إلى النفس الصوفية كما نميل نحن من النافذة إلى الخارج فى يوم من أيام الربيع ، لكى نستشعر مداعبة النسيم ، أو كما نراقب على شاطئ البحر القواربَ فى مجيئها ورواحها ، ونلاحظ انتفاخ شراعها لنرى من أين هبوب الريح . كأن بالنفوس التى يملؤها الحماس الدينى شيئاً يحملها حملاً ويطير بها طيراناً . فكيف لا تجعلنا نلمس ، كما لو كنا بإزاء تجربة علمية ، القوةَ التى تحمل وترفع ؟ ولعل هنا منشأ « براجماتية » وليم چيمس ومهبط الوحى من فكره : فهو يرى أن الحقائق التى يعنينا قبل كل شىء أن نعرفها هى حقائق أحسها الناس

واختبروها فى حياتهم قبل أن يتأملوها ، ويروّوا الفكر فيها .

ذهب الناس فى كل زمان إلى القول بأن هنالك حقائق هى من اختصاص العاطفة ، كما أن منها ما هى من اختصاص العقل . وفى كل زمان أيضاً قالوا إنه إلى جانب الحقائق التى نجدها « جاهزة » ، هنالك حقائق أخرى نعاون على صنعها ، وتعتمد بعض الاعتماد على إرادتنا . ولكن ينبغى أن نلاحظ أن تلك الفكرة تأخذ عند « جيمس » قوة جديدة ومعنى جديداً ، وأنها ، بفضل نظرة ذلك الفيلسوف إلى الواقع ، تزدهر حتى تضحى نظرية عامة عن الحقيقة .

ما هو الحكم الحق ؟ جرى الناس على أن يطلقوا اسم « الحق » على القول الذى ينطبق على الواقع . ولكن أى شىء يمكن أن يكون ذلك الانطباق ؟ إننا نميل إلى أن نرى فيه شيئاً من قبيل مشابهة الصورة للأصل . وعلى ذلك يكون القول الحق هو الذى يكون بمثابة صورة من الواقع . ولكنا لو تأملنا الأمر لرأينا أن ذلك التعريف للحق لا يصدق إلا فى حالات استثنائية نادرة . فما هو واقع إنما هو هذه الواقعة أو تلك من الوقائع المعينة التى تتم فى زمان أو مكان ما ، وهى أمر فردى ، وهى شىء متغير . أما أقوالنا وأحكامنا فأغلبها عامة ، وهى تتضمن أن لموضوعها بعض الثبات . ولنأخذ حقيقة هى أقرب ما تكون إلى التجربة مثل : « الحرارة تمدد الأجسام » . لأى شىء يمكن أن تكون هذه صورة ؟ يجوز على نحو ما أن نأخذ صورة من تمدد جسم معين فى لحظات معينة إذا صورنا بالفتوغرافيا ذلك التمدد فى مختلف أطواره . وأكثر من هذا ، أننى أستطيع بعدُ أن أقول على سبيل المجاز إن القضية : « هذا القضيب من الحديد يتمدد » هى نسخة مما يحدث من مشاهدة تمدد القضيب . ولكنّ حقيقةً تصدق على جميع الأجسام ، دون أن تختص بواحد منها قد شاهدتهُ ، ليست صورةً ولا نسخة لشىء .

ولكنا مع ذلك نريدها أن تصور شيئاً ما ، ولقد درجت الفلسفة فى كل زمان على أن تقدم لنا بهذا الصدد ما يرضينا . رأى قدماء الفلاسفة أن ثمة فوق الزمان والمكان عالماً هو المثوى الأزلى لجميع الحقائق الممكنة ، ورأوا أن صدق

القضايا الإنسانية يكون بمقدار محاكاتها لتلك الحقائق الأزلية محاكاة أمينة . وأنزل المحدثون الحقيقة من السماء إلى الأرض. ولكنهم ما فتئوا يرون فيها شيئاً موجوداً قبل أقوالنا وقضايانا . فالحقيقة عندهم مودعة فى الأشياء وفى الواقعات . وعلمنا يمضى باحثاً عنها هنالك ، فيخرجها من مخبئها ، ويعرضها على الناس فى وضح النهار . وقضية مثل : « الحرارة تمدد الأجسام » هى قانون يحكم الوقائع ، ويجلس بينها ، إن لم يجلس منها مجلس الإمارة والملك ، قانون متضمن حقا فى تجربتنا ، وعلمنا مقصور على استخراجه منها . بل إن فلسفة كفلسفة « كانط » التى تريد أن تكون كل حقيقة علمية نسبية ، أى بالقياس إلى الذهن الإنسانى ، ترى أن القضايا الصادقة معطاة من قبلُ فى التجربة الإنسانية .

ومتى تم تنظيم تلك التجربة بواسطة الفكر الإنسانى على العموم ، كان كل عمل العلم عبارة عن أن يحرق الغلاف المتين : غلاف الواقع ، فيجد الحقيقة جاثمة فى داخله ، كالنواة فى باطن الثمرة .

إن تصور الحقيقة على هذا النحو طبيعى بالنسبة لأذهاننا ، وطبيعى أيضاً فى الفلسفة : لأن من الطبيعى أن نتمثل الواقع كلا مرتبطاً متسقاً اتساقاً كاملاً يسنده سند المنطق ، وهذا السند يكون هو الحقيقة عينها ، وعلمنا لا يصنع شيئاً إلا أن يهتدى إلى ذلك السند . ولكن التجربة وحدها لا تقول لنا شيئاً يشبه هذا ؛ وجيمس يستمسك بالتجربة . التجربة تعرض علينا ظواهر متغيرة : فإذا كان قول ما من الأقوال المتصلة بإحدى هذه الظواهر يعيننا على أن نسيطر على الظواهر التى ستليها ، أو على أن نتنبأ بها فقط ، قلنا حينئذ إن ذلك القول حق . فقضية مثل : « الحرارة تمدد الأجسام » — وهى قضية هدتنا إليها رؤيتنا تمدد جسم ما — تجعلنا نتنبأ بما يحدث لأجسام أخرى عند حضور الحرارة ، فهى تعيننا على أن ننتقل من تجربة ماضية إلى تجارب جديدة . إنها « خيط هاد » لا أكثر ولا أقل . فالحقيقة تسيل ، ونحن نسيل معها . ونحن نحكم بالصدق على كل قول يستطيع أن يهدينا فى سيرنا خلال الواقع المتحرك ، فيمكن

لنا منه ، ويضعنا فى أحسن الظروف وأنسبها للعمل .

إننا نرى مبلغ الفرق بين هذه النظرة إلى « الحقيقة » وبين النظرة التقليدية . جرت العادة أن نعرف « الحق » باتفاقه مع هو ما موجود من قبل . ولكن چيمس يعرفه بعلاقته بما لم يوجد بعد . فالحق فى نظر وليم چيمس ليس صورة لشىء قد كان أو لشىء هو كائن ، وإنما هو شىء يؤذن بما سيكون ، أو إن شئت فقل نه يمهد لفعلنا وأثرنا فيما سيكون . للفلسفة ميل فطرى إلى تمثيل الحقيقة ناظرة إلى الوراء ، أما چيمس فيراها ناظرةً إلى الأمام .

ونقول بعبارة أدق إن المذاهب الأخرى تجعل من الحقيقة شيئاً سابقاً على الفعل المعين ، فعل الإنسان الذى يصوغها أول مرة . يقولون إنه كان أول من رآها ، ولكنها كانت تنتظره ، كما كانت أمريكا تنتظر « كولمب » . كأن شيئاً كان يخفيها أو يحجبها عن جميع الأبصار ، فكشفها هو ورفع عنها الحجاب . أما وليم چيمس فيخالف غيره أشد المخالفة فى نظره إلى الحقيقة : إنه لا ينكر أن يكون الواقع مستقلا إلى حد بعيد عن أقوالنا عنه أو ظنوننا بشأنه . ولكن الحقيقة التى لا يمكن أن تتعلق إلا بما نقرر عن الواقع تبدو له وكأن تقريرنا هو الذى ابتدعها . إننا نخترع الحقيقة لكى نستخدم الواقع ، كما نبتدع أجهزة آلية نستخدم بها قوى الطبيعة . ويخيل إلىّ أننا نستطيع أن نلخص جوهر نظرية الحقيقة لدى البرجماتية فى صيغة كالصيغة التالية : بينا المذاهبُ الأخرى ترى أن كل حقيقة جديدة هى « اكتشاف » ، يرى المذهب البرجماتى أنها « اختراع » [1] .

وليس يلزم من هذا أن تكون الحقيقة أمراً تحكميا . إنه لا قيمة لاختراع

---

(١) لست على يقين من أن جيمس استعمل لفظ « اختراع » ، ولا أنه صرح بتشبيه الحقيقة النظرية بالجهاز الآلى . ولكنى أعتقد أن ذلك التشبيه يلائم روح المذهب وأنه يستطيع أن يعيننا على فهم « البرجماتية » — (برجسون) .

آلى إلا بمنفعته العملية . وكذلك لكى يكون قول ما حقا ينبغى أن يزيد من سيطرتنا على الأشياء . وهو مع ذلك قول ابتدعه ذهن من الأذهان الفردية ، ولم يكن موجوداً قبل الجهد الذى بذله ذلك الذهن ، كما لم يكن « الفنوغراف » موجوداً قبل « إديسون » . صحيح إن مخترع الفنوغراف كان لا بد له من أن يدرس خواص الصوت الذى هو أمر واقع ، ولكن اختراعه قد انضاف إلى ذلك الواقع كشىء جديد إطلاقاً ، شىء ربما لم يكن يحدث قط لو لم يكن قد وجد المخترع . وإذن فالحقيقة لكى تستطيع أن تحيا يجب أن تكون جذورها فى أشياء واقعية . ولكن تلك الأشياء الواقعية ليست إلا الأرض التى تنبت تلك الحقيقة عليها وقد كان من الممكن أن تنبت هنالك أزهار أخرى لو كانت الريح قد جاءت حاملة إليها بذوراً أخرى .

وإذن فالحقيقة عند البرجماتية قد صُنعت شيئاً فشيئاً بفضل الجهود الفردية لعدد عظيم من المخترعين . ولو لم يكن أولئك المخترعون موجودين ووجد غيرهم مكانهم ، لكان لدينا مجموعة من الحقائق تختلف كل الاختلاف عما لدينا اليوم . إن الواقع كان يبقى كما هو أو يكاد . ولكن كانت تختلف المسالك التى نرسمها لمصلحة سيرنا . وليس كلامنا هذا مقصوراً على الحقائق العلمية : فلسنا نستطيع أن نؤلف جملة واحدة ، بل لم نعد نستطيع اليوم أن ننطق بكلمة دون أن نتقبل بعض الافتراضات التى أبدعها أسلافنا ، والتى كان من الممكن أن تكون مخالفة كل المخالفة لما هى عليه . إننى حين أقول : « سقط قلمى تحت المكتب » ، لا أنطق يقيناً بواقعة من وقائع التجربة ، لأن الذى يدلنى عليه البصر والسمع إنما هو أن يدى فتحت ، فأفلت منها ما كان بها . والطفل المشدود إلى كرسيه ، والذى يرى سقوط الشىء الذى يلعب به قد لا يتصور أن ذلك الشىء يستمر فى الوجود ، بل إن شئت فقل إنه ليس لديه فكرة واحدة عن شىء ما ، أى عن أمر يبقى دون تغيير ، ويكون مستقلا عنه خلال تغير المظاهر العابرة واختلافها . وأول من تنبه إلى الاعتقاد بذلك اللاتغير وبذلك الاستقلال

قد قام بافتراض ما : ذلك هو الافتراض الذى جرينا على اتخاذه كلما استعملنا اسماً ، وكلما تحدثنا . ولو كانت الإنسانية فى مجرى تطورها قد آثرت اتخاذ افتراضات من نوع آخر ، لاختلفت أجروميتنا ، ولاختلفت أيضاً مفاصل فكرنا وتقاسيمه .

وإذن فبناء الذهن الإنسانى إنما هو إلى مدى بعيد من عملنا ، أو على الأقل من عمل نفر منا . وهنا فيما يبدو لى الدعوى الكبرى لمذهب البرجماتية ، وإن لم يكن قد صرح بها تصريحاً . وبهذا تكون البرجماتية استمراراً لمذهب «كانط» : كان كانط قد قال إن الحقيقة تقوم على البنية العامة للذهن البشرى . والبرجماتية تضيف ، أو على أقل تقدير ، تتضمن القول بأن هيئة الذهن البشرى هى نتيجة للسعى الحر الذى يقوم به عدد من الأذهان الفردية .

وأعيد ما قلت من أن هذا لا يعنى أن الحقيقة معتمدة على كل واحد منا ، وإلا لصح لنا أن نعتقد أن كل واحد منا كان يمكنه أن يخترع الفنوغراف . ولكن ذلك معناه أن من بين مختلف أنواع الحقيقة ليس أقربها ملاءمةً لموضوعها هى الحقيقة العلمية ، ولا هى حقيقة العوام ، ولا هى على وجه العموم الحقيقة من الطراز العقلى . كل حقيقة هى طريق مرسوم خلال الواقع ؛ ولكن يوجد من هذه الطرق ما كنا نستطيع أن نعطيه وجهةً مختلفة كل الاختلاف لو كان انتباهنا قد اتجه اتجاهاً مختلفاً ، أو لو كنا قصدنا إلى نوع آخر من المنفعة . ومنها على العكس ما تكون وجهتها مطبوعةً بطابع الواقع نفسه : ومنها ما يصح أن نقول إنها مطابقة لتيارات من الواقع . نعم إن هذه الحقائق من النوع الأخير تعتمد بعدُ علينا إلى حد ما ، لأننا أحرار فى أن نقاوم التيار أو أن نتابعه . وحتى إذا تابعناه فى مقدورنا أن نحوله على وجوه مختلفة ، ما دمنا مشاركين وخاضعين فى وقت واحد للقوة التى تتجلى فيه . ومع ذلك فتلك التيارات ليست من صنعنا نحن ؛ إنها جزء أساسى من الواقع . وإذن فالبرجماتية تفضى إلى قلب النظام الذى اعتدنا أن نضع فيه مختلف أنواع الحقيقة ؛ فبمعزل عن الحقائق التى تترجم

أحاسيس بحتة تكون حقائق الشعور هى التى تمد فى الواقع أعمق جذورها . وإذا صح لنا أن نقول إن كل حقيقة هى اختراع وجب فيما أظن ، لكى نبقى مخلصين لفكر وليم چيمس ، أن نفرق بين حقائق الشعور والحقائق العلمية ، عين التفرقة بين المراكب الشراعية والمراكب البخارية مثلاً : كلتا الاثنتين من مخترعات الإنسان ، ولكن الأولى ليس فيها من الصنعة إلا قسط ضئيل ، تأخذ اتجاه الريح ، وتجعل القوة الطبيعية التى تستخدمها محسوسة لذى عينين . أما فى الثانية فآلية الصنعة لها المكان الأكبر : تحجب القوة التى تدبرها وترسم لها وجهة اخترناها نحن .

وإذن فالتعريف الذى يعطيه چيمس للحقيقة يتمشى مع نظرته إلى الواقع . إذا لم يكن الواقع هو ذلك الكون الاقتصادى المنظم الذى يحلو لمنطقنا أن يتصوره وإذا لم يكن مسنوداً بسند عقلى ، كانت الحقيقة من الطراز العقلى اختراعاً بشرياً نتيجته استعمال الواقع ، لا إدخالنا فيه . وإذا لم ينتظم الواقع فى مجموع وكان متعدداً متحركاً مصنوعاً من تيارات يلتقى بعضها مع بعض ، فالحقيقة التى تنشأ من الاتصال بواحد من هذه التيارات ، تلك الحقيقة التى هى محسوسة قبل أن تكون متصورة تصوراً مجرداً — هى أقدر من الحقيقة الذهنية المجردة على اقتناص الواقع نفسه واختزانه .

وإذن فنقول آخر الأمر إنه ينبغى أن يكون نقد مذهب البرجماتية منصباً أولاً على تلك النظرية عن الواقع . يُستطاع إيراد الاعتراضات عليها ، ونحن أنفسنا سنبدى بشأنها بعض التحفظات — : إن أحداً لا ينازع فيما ينطوى عليه المذهب من عمق وأصالة . وإن أحداً بعد الفحص عن نظرية الحقيقة المرتبطة به لا ينكر سموه الأخلاقى . قيل إن برجماتية چيمس ما هى إلا صورة من ضور مذهب الشك . وقالوا إنها مذهب يحط من شأن الحقيقة ، ويخضعها للمنفعة المادية ، ويصرف الناس عنها ، ولا يشجع على البحث العلمى البرىء . إن تأويلاً كهذا لا يخطر مطلقاً ببال من ينعمون النظر فى آثار

البرجماتية . وإنه ليدهش أشد الدهشة من حظوا بمعرفة وليم چيمس : فإن أحداً لم يحب الحقيقة أكثر مما أحبها ذلك الرجل ؛ وإن أحداً لم يغرم بالبحث عنها أكثر من غرامه بها . إن قلقاً عظيماً كان يساور نفسه ، فيكاد يطير به طيراناً : كان يسير من علم إلى علم ، من علم التشريح والفزيولوجيا إلى علم النفس ، ومن علم النفس إلى الفلسفة — كان يسير منكبًّا على المشكلات الكبيرة غير ملتفت إلى ما سواها ، ناسياً نفسه ، وقضى حياته كلها مشاهداً مجرباً متأملاً . وكأنه لم يقنع بما عمل،وما زال يحلم يوم نام نومته الأخيرة ، ويحلم بتجاوب غير مألوفة ، وبجهود تتخطى الطاقة الإنسانية ، وأماني كأنه يرجو بها أن يتجاوز الموت ، فلا ينفك عاملاً معنا ، إيثاراً لمصلحة العلم الكبرى ، وابتغاء شرف الحقيقة الأعلى » .

٢ ـ خصائص المذهب الإنسانى

قوام المذهب الإنسانى عند شيلر أن يكون الإنسان على بينة تامة ودراية واعية بالمشكلة الفلسفية التى تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية ، وزادُها فى ذلك أدوات الفكر البشرى وملكاته [١] .

وهذا الأسلوب من النظر إيذان بإشراق فلسفة خصبة جديدة ، تهدف إلى إضفاء الطابع الإنسانى على الفكر والكون ، بعد أن طغت عليهما آلية العلوم المادية والطبيعية أمداً طويلاً ، إذ أسرف الناس فى تقديرها بل أساءوا فهمها إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

والواقع أن شيلر يجعل مكان الصدارة للإنسان كله عقلاً وحساً وإرادة ووجداناً ؛ ويرى ـ وهو فى هذا على وفاق مع وليم چيمس ـ أن « للإنسان شأناً عظيماً فى عالم لم يُعدْ فى وسعه ، مهما يبلغْ من ضخامته ، أن يُثقل كاهله وينقض ظهره . فالإنسان والوقائع التى تنتظمها تجربتنا تؤلف لنا عالماً إنسانياً يرتبط دون ما ريب بعوالم أخرى ، ولكنه ناء عنها كل النأى ، قريب منا كل القرب ؛ بحيث يتعين علينا فى حياتنا العملية أن نعتبره مغنياً للإنسان ، مستغنياً بذاته » [٢] .

والمذهب الإنسانى ـ فى رأى شيلر ـ يجعل الإنسان مركزاً للعالم الفكرى كله . وهو إذ يربط بين العلم والأدب ، وبين الحياة الإنسانية وأهدافها ، يرتبط بأواصر متينة بالمذهب الإنسانى الكلاسيكى الذى بزغ فى عصر النهضة الأوربية والذى هو فى صميمه محاولة لتحرير الفكر من أسر التقليد الجامد وإطلاق

---

(١) شيلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » ص ١٢ .

(٢) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ٢٧١ .

الثقافة من قيود العرف المدرسي الضيق . ولهذا أمكن اعتباره صورة من صور المذهب الإنسانى الفلسفى [١] .

على أننا نستطيع أن نعتبر الحركة الفكرية التى استهلها السفسطائيون فى القرن الخامس قبل الميلاد وواصلها سقراط من بعدهم ، إيذاناً بالمذهب الإنسانى عند شيلر ، من حيث إنها تمثل نفوراً من التأمل الجاف العقيم الذى نلمس آثاره عند أصحاب الفلسفات الكونية الأسطورية .

والمذهب الإنسانى عند شيلر عدو لدود لكل تكلف ورطانة وحذلقة ، من شأنها أن تقضى على عفوية الفكر وتطمس نضارته . ويتعارض هذا المذهب الإنسانى مع النزعة « المدرسية » ، نزعة المتخصصين المعتزلين الذين درجوا على أن يفكروا تفكيراً ينأى عن العالم ويتنافر مع الحياة [٢] .

وقد حرص شيلر فى مناسبات عديدة على أن يعلن أن مذهبه أشبه شىء بما سماه « بروتاغورية » جديدة ، يريد بذلك أن يؤكد أن المذهب تجديد واع للنسبية النقدية التى ذهب إليها « بروتاغوراس » فى العصر القديم ؛ وهو يجعل شعار مذهبه عبارة « بروتاغوراس » : « الإنسان مقياس للأشياء جميعاً » . وهذا الشعار فى نظره أشبه برسم تخطيطى لمذهب براجماتى إنسانى معاً : فإنه يستعيض عن أحكام « الوجود » بأحكام « القيمة » ، ولا يتمثل الحقيقة إلا فى صورة « أداة » للعمل ؛ فهى لذلك نسبية ، قابلة لأن تتشكل ، ولا تكون شيئاً أو « واقعة » إلا بفعل الإنسان فيها . ويرى شيلر أن فلسفة بروتاغوراس ثمرة لتجربة إنسانية زاخرة : فإن بروتاغوراس وقد راعه ما هنالك من تناقض فى مجال النظر العقلى الخالص ، وما يقوم من تعارض بين رأى الجماعة ومطامح الفرد ، انتهى

---

(١) اعتمدت فى تحرير جانب من هذا الفصل على مقال لشيلر عن المذهب الإنسانى ، نشره فى « موسوعة الدين والأخلاق » لهيستنجز ، ١٨٩٧ ، مجلد ٢ ص ٨٣٠ .

(٢) يلاحظ أن موقف شيلر إزاء من يسميهم « براهمة الطبقة الأكاديمية » (« المذهب الإنسانى » الفصل العشرون) يشبه إلى حد كبير موقف ديكارت ممن كان يطلق عليهم وصف « العلماء المدرسيين المحترفين » (« المقال فى المنهج » القسم الأول) .

إلى إعلان دعوته تلك ، فاستطاع أن يؤكد للإنسان استقلاله الروحي وحريته الفكرية أمام بطش القوة وسلطان المجتمع [١] .

وإذن فالمذهب الإنساني يحاول أن يعود بالفلسفة إلى النظر إلى الفكر بعين الاعتبار ، ويبين أن الفكر يظل دائماً فكراً فردياً ؛ وهو يأخذ التجربة الإنسانية بداية وغاية لكل نظر عقلي ،وينحي جانباً كل ما يجعل للواقع أو للحق طابعاً متعالياً على الإنسان ؛ ومن ثم يقف المذهب في وجه كل « إطلاقية » ميتافيزيقية أو إپستمولوجية . فإن هذه الإطلاقية إنما تغفل العلاقة بين الواقع والإنسان ، وتفقد كل مضمون لها حين تزعم أنها تستطيع أن تتجاوز النسبية التي تصاحب أمور الإنسان : إن المطلق يستغرق لا محالة كل ما هنالك من تمييزات وفوارق هي لحمة وجودنا وسداه . وكذلك يعارض المذهب الإنساني ما اصطلح على تسميته بالواقعية . فإن موقف هذه الواقعية الأپستمولوجية يلتقي في صميمه مع موقف المثالية المطلقة : كلتاهما حاولت أن تتصور الحقيقة شيئاً مستقلاً عن معرفتنا ، ومن ثم لا صلة بينه وبين حياتنا . فلا أهمية حينئذ في أن تكون الحقيقة التي « تطابقها » معرفتنا « واقعة » مطلقة أو « فكراً » مطلقاً ، ما دمنا لا نستطيع بلوغها من وجهة النظر الإنسانية [٢] . أما الأپستمولوجيا الإنسانية فترى أن الحقائق التي توصف بأنها أبدية ، إنما هي مسلمات ، أو مطالب نتقدم بها في مناسبة تجربتنا ، بغية أن نجعل عالمنا ملائماً للعيش فيه [٣] .

ولئن يكن شيلر قد اتخذ « النسبية » شعاراً إلا أنه حرص على الابتعاد عن المذهب الارتيابي ، وأعلن مراراً أن في الحقائق النسبية ما يغني الإنسان ، وألقى

---

(١) شيلر : « أأفلاطون أم بروتاغوراس ؟ » ١٩٠٨ ؛ « دراسات في المذهب الإنساني » (الفصل الثاني) .

(٢) شيلر : « دراسات في المذهب الإنساني » ص ٤٥٥ .

(٣) شيلر : « المذهب الإنساني » ص ٣٣ ؛ « المثالية الشخصية » لناشرها هنري ستيرت (مقال شيلر ، فقرة ٤٨) .

تهمة « الارتيابية » على المذهب « الإطلاقى» [١] : إذ أننا متى تصورنا الحقيقة مطلقة بدت بعيدة عن منال الإنسان . وأكثر من هذا » أن الحقيقة المطلقة كما تتصورها الإطلاقية ليست « عديمة النفع » فحسب كمعيار للحقيقة التى لدينا ، لأننا لا نملكها ولا نستطيع أن نوازن بينها وبين ما لدينا من حقيقة ولا أن نقدر أين ولا إلى أى مدى تقصر حقيقتنا عن مثالها الإلهى ،ل إنها ضارة ضرراً محققاً... وإنها لتحمل فى أحشائها نتائج هدامة لها هى ذاتها » [٢] .

على أن المذهب الإنسانى يختلف كذلك عن المذهب الوضعى : ذلك أنه من جهة يسلم عن طيب خاطر بأن المعرفة الإنسانية مطابقة لحاجات الإنسان ، ومن جهة أخرى لا ينبذ مذاهب الميتافيزيقا نبذاً تامًّا بل ينقدها ويؤكد أن كل فرض يستحق أن يوضع موضع الاختبار ما دام يمثل اهتماماً إنسانيًّا . ومع أن « أوجست كمت » بتأسيسه علم الاجتماع ووضعه « دين الإنسانية » قد حاول أن يسد الثغرة التى حفرها بين الذهن والقلب ، بين الحقيقة والقيمة ، فإن « الوضعية » التى لم تنجح فى التخلص من عداوتها للميتافيزيقا ، بقيت آخر الأمر غريبة عن وجهة النظر الإنسانية .

ويتعارض المذهب الإنسانى كذلك مع المذهب الطبيعى أو الدهرى ، ذلك المذهب الذى يدعى أنه فلسفة علمية ، ولكنه دائماً مادى ينفى الحياة الروحية ، وجبرى ينكر وجود الحرية ، ويقضى على الإنسان بأن يكون وليد مصادفة من مصادفات طبيعة عمياء غير واعية ، وعرضاً لا مبرر لوجوده ولا قيمة له فى مجرى التطور المحتوم . أما المذهب الإنسانى فيرى خلافاً للدهريين أن الحياة العقلية كلها تفترض وجود غايات : (all mental life is purposive) [٣] وأن أفضل تعريف للحياة ، فى نظر « الإنسانى » ، هو التعريف الذى يظهرها

---

(١) يشير هنا إلى فلاسفة من طراز « برادلى » .

(٢) شيلر : دراسات ، ص ١٨١ .

(٣) شيلر : « دراسات » ص ١٠ ؛ شيلر : « المذهب الإنسانى » ص ٥٤ .

« كأنها كلها غائية ، وأنها سعى عقلى نحو غايات » [١] .

والمذهب الإنسانى مرتبط بالطبع ارتباطاً وثيقاً بالمذهب البراجماتى . ولكن بينما نرى أن البراجماتية فى جوهرها نظرية فى المعرفة ، نلاحظ أن المذهب الإنسانى موقف فلسفى أوسع وأشمل : إنه كما يقول چيمس « خميرة ستبقى فى الوجود » ، « وتحول فى النظر إلى ميدان الفلسفة يجعل الأشياء تظهر فى مركز الاهتمام وقد ألقى عليها ضوء جديد » [٢] . ونستطيع أن ننظر إلى المذهب الإنسانى على أنه تطور طبيعى منطقى للبراجماتية التى تحكم على قيمة المعرفة تبعاً لنفعها . والمذهب الإنسانى من حيث هو منهج ، يمكن تطبيقه على الأخلاق والجمال والميتافيزيقا والدين وسائر العلوم . فإذا كانت الحقائق نافعة فإن لها قيمة مؤكدة عند الإنسان وما دامت لها عنده قيمة فلا بد أن يستعملها [٣] . إن وضع المعرفة على أساس منفعتها معناه أننا نحاول أن نصبغ العلوم بالصبغة الإنسانية ، وأن نبطل ادعاءها الاتجاه نحو المطلق ونحو « الاستقلال » . والفلسفة الإنسانية تبرز قيمة الآراء التى اهتدت إليها جمهرة الناس منذ زمن طويل لتنظيم فعل الإنسان .

والمذهب الإنسانى ، كالمذهب البراجماتى ، هو فى أصله منهج وتوجيه للفكر قبل أن يكون مذهباً . إنه على التخصيص احتجاج على تجريد المنطق من المعانى الإنسانية ، ذلك التجريد الذى قام به مناطقة استبعدوا من المنطق كل ما هو حياة نابضة . والنقد الإنسانى يروم أول الأمر أن يظهرنا على أن المنطق التقليدى ، إذ ينزع عن الفكر الطابع الإنسانى ، ينتهى إلى شقشقة لفظية محضة . ويتيح لنا هذا النقد أيضاً أن نحكم على قيمة الادعاءات المختلفة التى نسمعها من مختلف المذاهب الفلسفية والتى تزعم بها أنها بلغت الحق (truth-claims) فالنقد الإنسانى ينزع إذن إلى التوهين من أهمية التدقيقات الجدلية ، مع حرصه

---

(١) مورى : « البراجماتية » ص ٧١ .

(٢) چيمس : « معنى الحق » ص ١٢١ .

(٣) شيلر : « منطق للاستعمال » ص ١٥٧ .

على إبراز فكرة حقيقة عامة تستند إلى اتفاق اجتماعى وتوجد فى تطور متصل [1]

هذا الموقف قد أفضى بالمذهب الإنسانى إلى الحملة على ضروب الميتافيزيقا « القطعية »، سواء فى ادعائها بلوغ الحقيقة المطلقة ، أو استنادها إلى « حدوس » تزعم أنها « بديهية » . « فالبداهة إنما تبدو حادثاً عارضاً فى حالتنا العقلية وليست ضماناً تاماً على الحق إطلاقاً » [2] . أما المذهب الإنسانى فيرى أنه ليس هنالك ما يبرر أى ادعاء لبلوغ الحقيقة من حيث هى كذلك : إذ ينبغى التحقق من جميع الادعاءات تبعاً لما تفضى إليه من نتائج . ألسنا نرى أن ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة يفنده تفنيداً كافياً استحالة عثورنا فى تاريخ الفلسفة على مذهبين يتفقان فيما بينهما اتفاقاً تاماً ؟

ومن ثم يرى المذهب الإنسانى أن المذاهب الميتافيزيقية هى فى جوهرها من ابتداع الأفراد ، وأنها انعكاس لعقليات أصحابها وذات اتصال بأمزجتهم [3] . ويذهب شيلر إلى أبعد من هذا فيرى أن كل ميتافيزيقا متسقة جادة هى فى آخر الأمر قصيدة من الشعر ، وتستمد وحدتها كما تستمد جاذبية جمالها من نظرة وخيال « مبتكرها » أو « شاعرها » [4] . والناس يقفون فى الحياة مواقف مختلفة ، لأن لهم مشارب متفاوتة . وقد كتب « فِشْته » إلى « رينهولد » يقول : « إن مزاجى يفسر فلسفتى » . ويرى وليم چيمس أن الميتافيزيقا عمل فنى يقوم على تناول الأشياء وتقديمها بما يتفق مع المزاج الخاص [5] . على أن الفيلسوف ، من حيث هو إنسان ، يطمئن دائماً إلى مزاجه الشخصى ، « ولما كان محتاجاً إلى عالم يلائم مزاجه فهو يؤمن بأى تصور للعالم يلائم هذا المزاج » [6] و « نِتشه » ، ذلك

---

(١) شيلر : « دراسات » ، ص ٣٨ ، ٣١٦ — ٣٢٠ .

(٢) شيلر : « المذهب الإنسانى » ص ٣٦ .

(٣) شيلر : فى « الفلسفة البريطانية المعاصرة » (السلسلة الأولى) ص ٤٠٦ بع .

(٤) شيلر : « منطق للاستعمال » ص ٤٥٣ — ٤٥٤ .

(٥) جيمس : « عالم تعددى » ص ١٣٥ .

(٦) جيمس : « البراجماتية » ص ٧ .

البراجماتى الآخر ، كتب إلى « دويسن » سنة ١٨٧٠ يقول : « مما هو أقرب إلى الرجحان أننا نختار من بين الفلسفات جميعاً ، تلك الفلسفة التى تفسر لنا طبيعتنا أفضل تفسير ، فنؤثرها بحبنا » .

فنحن نرى أن المذهب الإنسانى أشد من البراجماتية حرصاً على إبراز الجانب الشخصى للمعرفة ، وبيان أهمية المساهمة الإنسانية فى بناء الحقيقة ، وبالتالى فى بناء الواقع بأسره .

٣ — نقد المنطق التقليدى

نستطيع أن نرى فى « المذهب الإنسانى » ضرباً من الإحتجاج على النظر العقلى التجريدى الذى اصطبغت به أغلب المذاهب الميتافيزيقية الحديثة .

والعقليون التجريديون ، فيما يرى شيلر ، أرادوا أن يتجنبوا الانشغال بالشخصية الإنسانية والعمليات التى يتبعها الفكر فى البحث عن الحقيقة ، فاحتموا وراء حصنهم المنيع ، المنطق الصورى ؛ وإلى هذا المنطق وجه شيلر أعنف النقد ؛ ونقده متضمن فى كتابه « المنطق الصورى » الذى ظهر سنة ١٩١٢ .

* * *

يسلم المناطقة فى اطمئنان ويقين بأن من الممكن أن نجرد من الفكر مجموعةً من الصور الذهنية تُدرس فى ذاتها مستقلةً عن تطبيقاتها العملية[١]. وبعبارة أخرى يرون أن ضروب الفكر مستقلة عن كل إمكان لتحققها بالفعل أو عدم تحققها . وبذلك يستعيض المناطقة عن فكرة حكمٍ صادق فى الواقع بفكرة قضية صحيحة من حيث الشكل . فلا اهتمام للمنطق إلا بصحة العلاقات القائمة بين الأحكام ، ولا اهتمام له إطلاقاً بالوسائل الواقعية للاستيثاق من الحقيقة . ومن ثم يصبح المنطق مشغلةً صورية بحتة غريبةً عن مجال التفكير العلمى ، بل لا يكون هنالك محل بعد ذلك لحقيقة واقعية : فمن حيث إن المنطق الصورى ليس موضوعه التحقق من ادعاءات المدعين الوصول إلى الحقيقة ، فإن هذه الادعاءات « تؤخذ جميعاً على أنها صادقة » ، بل قد ترتفع فى كثير من الأحيان إلى مقام الحقائق المطلقة .

والمنطق الصورى لا يُعنى أيضاً بالمسلك الذى يُتبع فى وضع قضية : أين ،

---

(١) شيلر : « المنطق الصورى » مقدمة ، ص ٩ .

ومتى ، ولمَ ، ولأجل مَن ، وبواسطة من وضعت هذه القضية ؛ إنه يطرح هذه الأسئلة ويراها خارجة عن نطاق المنطق ! ومن ثم يقع الطلاق بين المنطق وعلم النفس . فما يكاد الإنسان يقبل على دراسة أنماط التفكير دراسة تعمق واستقصاء حتى يصيح المناطقة فى وجهه حاملين عليه لوماً وتقريعاً ، زاعمين أن هذا الذى يدرسه داخل فى « علم النفس » ، وهو إذن « ضربة موجهة إلى كرامة المنطق »[1].

والمنطق الصورى لا يهتم بما للقضايا من « معنى » ، وإن كان لا يصرح جهرةً بذلك . إن كل قضية لها معنى ما فى سياق ما ؛ « فالصورة » اللفظية يجب إذن أن تترجم عما هنالك من « فروق دقيقة » فى المعنى الذى يرغب شخص ما فى التعبير عنه : وإذن فالمعنى لا يستطاع تخليصه من الشخصية الإنسانية ؛ ولو أننا جردناه من كل تفكير شخصى لانقطعت مطابقته للواقع ، وأضحى لفظياً بحتاً و « صوريا » محضا .

هذه اعتبارات متصلة بعلم النفس ، وينبغى أن يُحسب لها حساب فى كل منطق واقعى . ومن هنا نرى شيلر يقف فى كتابه « المنطق الصورى » موقفاً حازماً يناهض فيه هذه اللفظية العقيمة ، متوخياً التدليل على أن المنطق لا يمكن أن يظل غريباً عن « علم النفس » ، أعنى ذلك العلم الذى يصف الفكر فى مظاهره المتعددة المتنوعة المحققة فى الواقع . ويفحص شيلر المنطق الصورى فى مختلف جوانبه ، ويجد فيه ذلك الخطأ الأساسى ، أعنى به الفصل فى القضايا بين الصورة والمادة . ويقول إن التجريد إذا كان له ما يبرره فى العلوم بالنظر إلى النتائج العملية التى يفضى إليها فليس له ما يبرره فى المنطق . ولما كان من المستحيل فى الواقع الفصلُ بين الصورة والمضمون فى قضية من القضايا ، فينبغى أن يُعاد بناء المنطق على أساس سيكولوجى .

ويصرح شيلر أن كلمة « منطق » اليونانية يمكن تأويلها على معنى

---

(١) شيلر : « المنطق الصورى » ص ١٤ . هذا الاتهام موجه إلى طائفة من المناطقة مثل « برتراند رسل » و « كوتورا » و «هوسرل » .

«دراسة الألفاظ» إلى جانب تفسيرها بأنها دراسة الاستدلالات . ويقول إن هذا الالتباس قد صاحب المنطق طوال عمره [١] . فمقولات أرسطو هى نتائج التفكير فى صور اللغة اليونانية ، وهى شواهد على هذا الغرض الذى أجمع عليه أنصار المنطق ، وهو أن طبيعة التفكير تنعكس انعكاساً صادقاً على مرآة التعبير الذى تزودنا به اللغة [٢] .

على أن أرسطو نفسه لم يقصر عنايته على المنطق الصورى ، ولم يجعل له من القيمة ما جعل له المناطقة المعاصرون . فبينما نرى المنطق الصورى غالباً فى كتاب « العبارة » وفى كتاب « التحليلات الأولى » ، نجده أقل شأناً فى كتاب « المواضع الجدلية » ، إذ نرى أن القواعد العامة لا تنطبق على جميع الحالات الخاصة . وفى هذا الكتاب يقول إن ما هو صادق بوجه عام لا يتنافر مع ما هو كاذب فى بعض الحالات الخاصة . وبعبارة أخرى إن الكلية الموجبة قد لا تتعارض أحياناً مع جزئية سالبة . على أن الكلية الموجبة تنطوى فى نظر شيلر على خلط أساسى ، إذ يمكن تفسيرها على أنها إحصائية أو شرطية أو كلية . والسياق النفسى وحده هو الذى يتيح لنا أن نختار فى كل حالة خاصة واحداً من هذه التفسيرات .

ويذهب شيلر إلى أن القياس فى المنطق الصورى هو « خال من المتانة شكلاً وغير قابل للتطبيق موضوعاً » ؛ فهو ليس تحليلاً صحيحاً لاستدلال واقعى وهو لا يخرج عن أحد أمرين : إما مصادرة على المطلوب أو تحصيل حاصل ، مع احتفاظه « بوظيفة نقدية هامة » [٣] . إن عملية القياس كلها تقوم على أن الحد الأوسط واحد فى المقدمتين . ولكن هذه الوحدة ليست أمراً واقعياً فى نظر شيلر ، وإنما تعتمد على السياق السيكولوجى لكل مقدمة [٤] .

---

(١) قارن هذا بما يقوله الفارابى فى « إحصاء العلوم » القاهرة سنة ١٩٤٨ فى فصل عن المنطق .

(٢) شيلر : « المنطق الصورى » ص ٤٠ .

(٣) شيلر : « المنطق الصورى » ص ١٠٥ ، ١٨٧ ، ٢٠٠ .

(٤) « المنطق الصورى » ص ٢٨٥ .

فها هنا أيضاً يشتغل المنطق على ألفاظ دون أن يحسب حساباً لما تحمله من « فروق دقيقة » فى الفكر . والمناطقة يتحدثون عن « قوانين » يضعونها على أنها قواعد لكل حكم ؛ ومن قبيل ذلك قوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع . فبأى معنى نستطيع أن نعتبرها قوانين ؟ إذا كانت قوانين ضرورية مستمدة من الطبيعة فكيف أمكن خرقها ؟ وإذا كانت قواعد يلزم أن نُخضع لها كل فكر فما هى دعامة هذا الإلزام ؟ ولم اختص الإلزام بهذه القواعد دون غيرها ؟ [١] . ويرى شيلر أن المبادىء لا تدخل فى أى من هاتين المقولتين . فهذه القوانين المزعومة هى فى الحقيقة « مسلمات » يتقبلها العقل [٢] . فبمقتضى قانون الهوية مثلاً تعتبر ا من الوجهة العملية هى عين ا َ بالرغم مما قد نستبينه من فوارق بينهما على ضوء تجربة ثانية ، لأن هذه الفوارق لا تعنينا فى الحالة المنظور فيها . ويمكننا أن نقول مثل هذا عن المبادىء الأخرى .

وقد حاول المناطقة أن يشرحوا الاستقراء شرحاً صوريًّا : فقد تمثلوه إما على غرار أرسطو ، أعنى على أنه استخلاص آلى للخصائص العامة للأشياء ، وإما على طريقة بيكون ، على أنه تحديد للصور المطردة للظواهر ، وإما على طريقة جون ستيوارت ميل ، على أنه تثبيت لروابط العلية الموجودة بين الوقائع معتبرةً وقائع ثابتة ذات هوية واحدة . ولكن شيلر يرى فى هذه المحاولة أشبه شىء بالقربى إلى الله وإلى الشيطان فى آن واحد . إن التجربة العلمية فى نظر شيلر ليست تجربة سلبية . فالفكر إذ تدفعه اهتماماتنا ومطالبنا ، يُدخِل فى فوضى أحاسيسنا نظاماً هو أصلح النظم للغايات التى يرسمها ، بل إن الفكر يتقدم على أنقاض كثير من التناقض المنطقى ، ويمثل بذلك انتصاراً لروح الابتكار والانطلاق وغلبةً على الصورية الضيقة الآلية المتمثلة فى المنطق الصورى الذى دأبت المدارس على تعليمه فترةً طويلة أربت على ألفى عام .

---

(١) « المنطق الصورى » ص ١١٢ .

(٢) « المنطق الصورى » ص ٢٤٢ .

ولكن يلاحظ أن تهمة الصورية لا تمس فحسب المنطق الصورى بمعناه الدقيق ، بل تمس أيضاً كل ضروب المنطق المألوفة ، كالمنطق الميتافيزيقى أو الرياضى أو الرمزى . فسواء تحدث المناطقة عن القضايا أو الأحكام أو استندوا إلى الميتافيزيقا ، فهم جميعاً ذهنيون تجريديون [١] ، لا يحسبون لعلم النفس حساباً ، ويهملون « معنى » القضايا ، ويغفلون الطابع الغائى الذى يصبغ عملية التفكير كلها.

ويلوح أن شيلر قد نجح فى الكشف عن نقائص هذه الصورية التى تعزل المنطق عن الواقع وتسلبه بذلك كل قيمة نظرية وكل أهمية عملية .

أما المنطق الرمزى فيرى شيلر أنه خير شاهد على عيوب هذه الصورية . فالمناطقة الذين يبحثون عن الدقة والضبط فى الرموز يجب أن يدخلوا فى اعتبارهم أن الرموز لا تستطيع أن تكون أكثر دقة وضبطاً من الألفاظ التى تمثلها هذه الرموز ، وأن معنى الألفاظ يختلف باختلاف اللحظات والأفراد [٢] .

أما المنطق الرياضى فهو حيلة من حيل الفكر ليس غير : فالمثل الأعلى الذى ينشده برتراند رسل وأصحاب المنطق الرياضى ، والذى يتلخص فى أن يكون لكل فكرة علامة ، يجعل هذه العلامات نفسها غير مفهومة .

وإذن فموقف المنطق التقليدى غير واضح : فإما أن يظل على وفائه للصورية ، ويكون صريحاً فى رمزيته ، وهذا طريق قد تهيأ قليل من المناطقة لسلوكه ، وإما أن يكف عن الأخذ بهذه التجريدات ، وحينئذ تنحسر عنه صفة الصورية ؛ وهذا ما قد اقترحه شيلر . وسنتناول بحث هذه المحاولة فى الفصل التالى .

---

(١) « المنطق الصورى » ص ٢٨٥ .
(٢) « المنطق الصورى » ص ٣٩٠ – ٣٩١ .

٤ ـ المنطق الإنسانى

تبيّنا فى الفصل السابق مدى الحملة العنيفة التى وجهها شيلر إلى المنطق التقليدى ؛ هذا المنطق الصورى البحت أشبه بلعب الأطفال ، تصوراته قائمة على التجريد خالية من المعنى ،إنها تصورات بعيدة عن الواقع . إن أحداً لم يفكر فيها ولا يمكن أن يفكر فيها أحد . فهذا إذن منطق يتعارض مع الحقيقة ومع الحياة ، وهو يمثل طلاقاً بائناً بين النظر والعمل ، ذلك الطلاق الذى حاولت المذاهب الذهنية أن تتستّر به على إفلاسها .

ومن الممكن أن يكون لنا منطق جديد ، لا فى صورة تعاليم عامة فحسب ، بل نظرية للتفكير الواقعى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم الحياة العملية [١] .

ومنذ أن نشر شيلر كتابه « المنطق الصورى » سنة ١٩١٢ والناس يأملون أن تعقبه دراسة للمنطق من وجهة النظر الإنسانية . وفى سنة ١٩٢٩ صدر كتابه « منطق للاستعمال » [٢] حاول فيه أن يبين أن المنطق ينبغى أن يكون نظرية عن التفكير الإنسانى كما هو فى الواقع ، وأن نظريةً منطقية لا يستطاع تطبيقها فى الحياة أو استعمالها فى البحوث العلمية لا يمكن أن تكون صحيحة .

إن منطق شيلر منطق إرادى ، يقف فى وجه ضروب المنطق الكلاسيكية التى تعد ذهنية بحتة . وإرادية شيلر تصبغ المنطق بصبغة إنسانية ، وتقر بما فى

---

(١) « المنطق الصورى » ، المقدمة ص ١٤ .

(٢) تكملة العنوان : « مقدمة للنظرية الإرادية فى المعرفة ». منذ أن صدر كتاب « المنطق الصورى » نشر شيلر مقالات عديدة فى مجلة « الذهن » Mind وغيرها عالج فيها مسائل مختلفة من المنطق الإنسانى .

كل تفكير واقعى من طابع فعال غائى شخصى [1] . ومع أن نزعة شيلر الإرادية الإنسانية تتجه إلى القضاء على النزعة التجريدية البحتة فى المنطق ، فإنها لاتناصب العقل فى ذاته العداء، بل تتوخى دراسته فى نشاطه الحر ولا تدرسه بعبارة شيلر « محنطاً محفوظاً فى زجاجة ملئت بالكحول » [2] ولفظ « الإرادة » ليس له فى المذهب الإنسانى المعنى الميتافيزيقى الذى له عند « شوبنهور » ، وإنما يشير عند شيلر إلى خاصية جوهرية فى الحياة الإنسانية ، أعنى جانب النشاط والفاعلية فى طبيعتنا ، وهو جانب أغفلته المذاهب الذهنية دون مبرر معقول .

إن كل حكم واقعى هو فعل إنسانى شخصى ، هو حلقة فى سلسلة من الأفكار تدور فى « ذهن » فردى فى لحظة ما وفى مكان معين . ويتولد هذا الفعل عن « اهتمام » ما أو ضرورة معينة ، ويتجه صوب هدف محدد ، ولا يستطاع فصله عن بعض الأحوال العاطفية . والفكر من شأنه أن « يختار » الوسائل التى تكفل له النجاح . وهو فى اختياره هذا يخاطر بالوقوع فى الخطأ . ولا بد له أن يفحص عن قيمة بعض الأفكار ، وأن يجيب عما يثار من أسئلة ، ولا بد له فى نهاية الأمر أن يتخذ لنفسه قراراً . وإن لكل حكم سوابق نفسية مختلفة ، وهو مرتبط كذلك بأحكام أخرى تأتى فى المستقبل [3] . فالحكم لا ينفصل عن شخصية من يصوغه . وللحكم أخيراً قيمة خاصة ، لأن الشخص الذى يعبر عنه يعده أصلح الأحكام وأكثرها مطابقة لمقتضى الحال .

تلك هى خصائص كل حكم حقيقى واقعى . ولكن المنطق الصورى ، كما

---

(١) « منطق للاستعمال » ص ٦ من المقدمة ، ٤٤ وكذلك « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ٤٣ – ٤٦ .

(٢) انظر : « المنطق الصورى » ص ٩ : « إن القضية المنطقية ، فى واقع الأمر ، تنمو فى غابة التمنيات والرغبات والعواطف والأسئلة والأوامر والأخيلة والآمال والمخاوف التى هى قوام الحياة النفسية عند كل شخص حى . وفى الحياة الواقعية تكون القضية المنطقية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسياقها وفحواها : إما أن تكون إجابة على سؤال أو إثارة لسؤال ، فهى إذن جزء لا يتجزأ من عملية أكبر » .

(٣) مقال لشيلر فى « الفلسفة البريطانية المعاصرة » لناشره مويرهد (السلسلة الأولى) ١٩٢٤ ص ٣٩٦ .

رأينا ، يجرد الحكم من طابعه الشخصى ويطمس فيه المعنى الإنسانى ، ويجعله من التجريد بحيث لا يكون له مكان « لا على الأرض قطعاً ولا فى السماء غالباً » [١] .

إن منطق شيلر يسعى إلى إقرار القيمة الصحيحة للمعرفة الواقعية [٢] . وإذا كان يفصل فى مختلف الادعاءات عن الحقيقة ، فإنه لا يفرض على العلوم قانوناً « أوليًّا » ، وإنما يبسط وجهة نظره على سبيل النصيحة فحسب [٣] .

وقد بيّن شيلر أن هنالك مشكلة قلما دُرست فى المنطق وفى علم النفس ، وهى مشكلة « المعنى » meaning . ومع ذلك فالمعنى مسلّمة طبيعية من مسلمات الحياة والتعقل . فلو لم يكن لمجرى الحوادث معنى عندنا ، ولو لم يتيسر لنا أن نتنبأ بالمستقبل ، لما كان فى وسعنا أن نلائم بينه وبين أنفسنا . « إن للعالم معنى » : هذه مسلمة من مسلمات نشاطنا العملى ، وليست « ضرورة من ضرورات التفكير » [٤] . والمنطق الصورى قد أغفل المعنى الواقعى مستعيضاً عنه بالمعنى اللفظى ، فكان أشبه بمن يتحول عن نبع الماء ويجرى ليلحق بالسراب ذلك أن المعنى الواقعى هو دائماً معنى شخصى ، بينما المعنى اللفظى لا يعدو أن يكون تجريداً ، ومن ثم فهو معنى بالقوة متصل بطريقة استعماله : المعنى ، على نحو ما ، « مفتوح » وهو يستدعى تحديدات كثيرة فى المستقبل [٥] .

وأنصار المنطق الصورى واهمون إذ يعتبرون « مبدأ التناقض » معياراً للحقيقة معصوماً من الخطأ. فالتناقض يمكن أن يكون تناقضاً لفظياً ، ويدل على أن الإنسان

---

(١) مقال شيلر فى « الفلسفة البريطانية المعاصرة » ص ٣٩٤ .

(٢) « منطق للاستعمال » ص ٢٣ .

(٣) « منطق للاستعمال » ص ٤٥ .

(٤) « منطق للاستعمال » ص ٦٧ .

(٥) « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » (الفصل الرابع : منطقان) .

لم يعنَ عناية كافية بتوضيح مقصده . ويمكن أن يكون كذلك خلطاً فى التفكير لم يجد تعبيراً ملائماً له .

إن حجر الزاوية فى المنطق « الإنسانى » يتمثل فى فكرة « الملاءمة للمقام » أو « المطابقة لمقتضى الحال » relevance ، وهى فكرة تؤدى دوراً هو غاية فى الأهمية فى العمليات العقلية . والملاءمة للمقام تدل على العلاقة المعقولة بين الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه ، وتفيد على نحو ما « الأهمية » التى ننسبها إلى الشىء المفكر فيه من حيث إنه خليق بعنايتنا على هذا النحو أو ذاك . وإذن فالملاءمة فى مسألة ما تتضمن قيمتها من حيث صلتها بهدف إنسانى [1] .

إن محاولة المنطق الصورى أن يجعل « الكل » فى جميع مظاهره منضوياً تحت لواء حكم واحد ، هى محاولة فاشلة : فنحن لانفكر تفكيراً مجدياً ولا نعمل عملا مثمراً إلا إذا ركزنا اهتمامنا فى نقط محددة . ومن المستحيل أن نضع فى قبضتنا العالم كله بجميع تركيباته ،وأن نغلق عليه الأبواب ونحصره فى صيغة واحدة [2] . وعلى الفكر إذن أن يختار ، وهو يختار ما يهمه ، وما هو مفيد له ، ويغفل ما عدا ذلك [3] . والحكم كذلك إنما يعبر عما يستحق أن يحتفظ به

---

(١) « منطق للاستعمال » ص ٧٥ بع . من العسير أن نجد مرادفاً دقيقاً للفظ relevance الإنجليزى . وهذه الصعوبة ليست مقصورة على اللغة العربية : فما هو جدير بالذكر هنا أننى ، منذ أكثر من عشرين عاماً ، سجلت هذه الملاحظة فى بحث منشور بالفرنسية ، واقترحت يومئذ أن يأخذ اللفظ مكانه فى معاجم الفلسفة . ويسرنى هنا أن أنوه أن الأستاذ لالند قد استجاب لاقتراحى وأضاف إلى « معجم الفلسفة » فى طبعته الأخيرة مادة جديدة تحت هذا اللفظ بصيغته الإنجليزية (أنظر : Lalande, Vocabulaire de la Philosophie, Paris 1951, p. 915)

(٢) « منطق للاستعمال » ص ٨٧ — وبهذا الصدد يقول إميل موترو ، أيضاً : « التاريخ هو بالضرورة اختيار بين الوقائع المفروضة. فالمؤرخ يقرر فيما بينه و بين نفسه أن يسبل ثوب النسيان على الوقائع الخالية من الدلالة والأهمية والقيمة ، لكى يبرز الحقائق الدالة والمفيدة والخليقة حقاً بأن تبقى ذكراها بين الناس ، ويضفى عليها ثوب الخلود ». («مكتبة المؤتمر الدولى للفلسفة » المجلد الرابع ، (١٩٠٢) ص ٢ — ٣) .

(٣) قارن وليم جيمس : « إرادة الاعتقاد » ص ٢١٩ : « إن العقل الإنسانى متحيز فى صميمه ؛ ولا تتجلى كفايته إلا حين يلتقط ما يراه موضع اهتمام ويغفل كل ما عداه ، بالتضييق من وجهة نظره . . . »

لأهميته ونفعه . والإنسان لا يرغب فى معرفة الحقيقة كلها ، بل ما يعنيه منها ، وما يجيب عن الأسئلة التى يضعها . إن حقيقة واحدة مطلقة هى أمر لا سبيل إلى بلوغه .

وخصب العلم يمكن تفسيره إلى حد كبير باستعانته دائماً بذلك المبدأ ، مبدأ الملاءمة للمقام . وإغفال هذه الفكرة قد أساء فى كثير من الأحيان إلى نظرية الاستقراء ، كما أساء إلى نظرية القياس ما جرى عليه المناطقة من إغفال دراسة معنى الألفاظ .

وإذن فيجب على المنطق أن يتخلى عن السعى إلى الإحاطة بعمليات التفكير كلها ، فليس فى وسعه أن يدرس إلا عمليتى الاختيار والإرادة ، اللتين هما من خصائص تفكيرنا . إن فكرة الملاءمة للمقام تفترض على الدوام هدفاً ، ومن ثم فهى جزء لا يتجزأ من المنطق الإنسانى الذى يؤكد الطابع الغائى لفكرنا .

* * *

استعاض شيلر فى « منطق للاستعمال » عن المذهب « الإنسانى » بالمذهب « الإرادى » ، لكى يظهر التعارض الحاد بين هذا المنطق الجديد والمنطق القديم : فقد قام المنطق التقليدى على أقوال ذهنية صرفة ، لم يفحص عنها أبداً ، فإذا فحص عنها تبين أنها مصطلحات ومواضعات لغوية قد تقبلها المناطقة دون تمحيص . ثم إن المنطق التقليدى حين هرب من « علم النفس » ، إنما وقع فريسة للتجريدات وللشقشقات اللفظية ، فكانت آفته الكبرى تجاهله ما يقع بالفعل فى معرفة الإنسان ، وعلاقة هذه المعرفة بمشكلات الحياة . لكن أقاويل ذلك المنطق — فى نظر شيلر — أقاويل تعسفية وغير ضرورية ، إذ أن « العقل حر فى أن يغير منطقه ، كما أن اللغة حرة فى تغيير نحوها » كما يقول « سانتايانا » .

فإذا كان المنطق الصورى منطق ألفاظ وقضايا عامة ، فالمنطق الإنسانى منطق معان وأحكام شخصية [١] ، لأن العقول متعددة متفردة ، ولكل منها خصوصياته وسماته المميزة ، وليس منها ما هو احتذاء لنموذج أو مثال واحد .

(١) انظر : شيلر : « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » المقدمة .

٥ ــ الاعتقاد ومشاكله

الاعتقاد فى رأى شيلر مشكلة من المشكلات التى تقع على الحدود بين علم النفس وعلم المنطق . ولذلك يمكننا أن نعالجها من وجهة نظر كليهما .

من أجل ذلك نرى شيلر فى الفصول السبعة الأولى من كتاب « مشكلات الاعتقاد » يقصر اهتمامه على الجوانب النفسية للمشكلة ، وفى الفصول الخمسة الأخيرة يدرس الجوانب المنطقية بما فيها من وسائل الفحص عن قيمة الاعتقاد وصحته وعلاقته بالحقيقة . وفى الفصل الخاص « بطبيعة الاعتقاد » يبرز الجانب النفسانى الفعال فى الاعتقاد . ويغلّبه على الجانب العرفانى البحت .

يقول المؤلف إن الاعتقاد موقف روحى ، موقف ترحيب نتخذه تجاه ما نؤمن بأنه حقيقة [١] . وإذن فالاعتقاد شأن من شئون طبيعتنا كلها لا الذهن البحت ، والمشكلة المنطقية للاعتقاد لا يمكن أن توضع وضعاً صحيحاً ، ومن ثم لا يتيسر حلها إلا إذا ربط الفيلسوف ــ المتشبع بروح المذهب الإنسانى ــ بين الاعتقاد والعمل . ورأى فى الحقيقة اعتقاداً قد قوى وتمكن بفضل نتائجه العملية . فليس فى وسعنا أن نحيا ولا أن نفكر إطلاقاً بدون اعتقاد معين مهما تكن درجة ذلك الاعتقاد. ذلك أن الإيمان يعدل فرضاً من فروض العمل ، كما قال چيمس من قبل [٢] .

واليقين يمكن أن يكون يقيناً عملياً أو حدسياً أو أخلاقياً . لكن أغلب يقينياتنا لا تملك بتاتاً الصفة التى تميز المعتقدات المنطقية . وأصلح تفسير لها فى رأى شيلر هو إرجاعها إلى علل نفسية . وفى أغلب الأحيان لا تستند الاعتقادات

---

(١) « مشكلات الاعتقاد » ص ١٤ .

(٢) « مشكلات الاعتقاد » ص ٩٥ .

إلى أسباب ، ومن باب أولى لا تستند إلى الأسباب التى نعزوها إليها . إن أقرب الاعتقادات إلى العقل تظل إذن موضع أخذ ورد .

ويحرص شيلر على تنبيهنا إلى الشك باعتباره شرطاً للتقدم . لأن الشك ينبغى أن يكون له أساس إيجابى كما ينبغى أن يكون له هدف إيجابى . وبهذا يغدو الشك شكا نافعاً .

وبين الطرفين المتباعدين : « الاعتقاد » belief و « عدم الاعتقاد » disbelief يضع شيلر طائفة من الاعتقادات ، منها : « الاعتقادات الضمنية» implicit beliefs ، و « الاعتقادات الجدالية » debatable beliefs و« أنصاف الاعتقادات » half-beliefs . و« الاعتقادات الخائنة » dishonest beliefs . و « الاعتقادات الموهمة » make belief and fiction ؛ وهو يزودنا فى هذا الموضوع بملاحظات نفسية شائقة .

فالاعتقادات الضمنية لا نجهر بها عادةً ولا نناقشها . والاعتقادات التى يقوم عليها كبرياؤنا هى فى العادة اعتقادات ضمنية . ومن الجائز أننا لا نكون على بينة منها : « فقد يدهش الأنانى إذا وُجه إليه اللوم على أنانيته ، كما يدهش المعجب بنفسه إذا أُخذ عليه عجبه ، ويدهش المحتال إذا استُنكر عليه احتياله»[1] أما الاعتقادات العقلية فليست فى العادة ضمنية .

وعلى نقيض الاعتقادات الضمنية نجد الاعتقادات الجدالية مسلماً بها عن بينة ، ويمكن الدفاع عنها دفاعاً عقلياً » ، ولا تمنعها المناقشات ولا الاضطهادات من أن تشتد وتقوى .

وإن اعتقاداً تاماً قد يغدو « نصف اعتقاد » ، إما لأنه لم يعدْ يثير الاهتمام أو لأن الذهن قد انصرف عنه . وأنصاف الاعتقادات توجد بوجه خاص فى الدين حيث يكون للدور الذى تؤديه السلطة أهمية بالغة . فالاعتقاد فى الحياة

---

(١) « مشكلات الاعتقاد » ص ٥٢ .

الأخرى مثلاً هو عادةً نصف اعتقاد : إذ يندر جداً أن يفكر الإنسان العادى فى الموت أو فى خلود النفس .

أما الاعتقادات الخائنة فأمرها مختلف جداً . فهنا يكون ادعاء المدعى بأنه على حق ادعاء لا أساس له .

والاعتقادات الخائنة تجد لها تأييداً فى دعوى أن من الخير للناس أن يفكروا فى الأمور على نحو بعينه دون سواه . ولذلك فالسياسة ما زالت تبدو أدنى إلى أن تكون فناً لتضليل الشعب من أن تكون فناً لسوقه وزجره [١] .

وما ندعوه « أوهاماً علمية » يمثل فروضاً نجدها أصلح للاستدلال من الوقائع ذاتها [٢] ؛ ومتى اعتبرناها أمكن أن تؤدى وظيفة لا يُستهان بها .

وقد لقيت فكرة « إرادة الاعتقاد » فى بعض الأحيان نقداً خالياً من الإنصاف : فقد ذهب البعض إلى أنها قد تفضى إلى أن فرداً ما يمكن أن يجعل اعتقاداً من الاعتقادات حقاً متى سلم به ، وتصرّف فى الحياة على اعتبار أنه أمر يقينى . والفصل الذى عقده شيلر لهذا الموضوع يعيننا على تبديد هذا الخطأ فى التقدير ؛ ذلك أن « إرادة الاعتقاد » وإن تكن واقعة سيكولوجية غالبة ، فليس يلزم عن ذلك أن تكون اعتقاداتنا كلها إرادية . إن « إرادة الاعتقاد » يجب أن لا تنفصل عن « إرادة المعرفة » . وإذا كان دوام العزم على العمل وفقاً للاعتقاد دليلاً على صدق هذا الاعتقاد فليس هذا هو المعيار لصدقه .

وقد حرص شيلر على بيان ما لاعتقاداتنا من طابع ذاتى فعال ، ونوّه بضرورة دراستها فى آخر الأمر من وجهة النظر البيولوجية باعتبارها استجابات حية . إن الاعتقادات تنمو متسقةً مع مطالب الحياة ؛ وإذا كانت هذه الاعتقادات لا شعورية فى بعض الأحيان ، فإن هذا لا يعدو أن يكون لحظةً

---

(١) « مشكلات الاعتقاد » ص ٨ .
(٢) « مشكلات الاعتقاد » ص ٩١ .

ثانوية من لحظات تطورها . وهذه الاعتقادات لا تفرض علينا فرضاً بضرب من الضرورة الخارجية . وها هنا لب النظرية الإنسانية ، تلك النظرية التى لا تنى عن تأكيد حرية أفعالنا وثبوت وجودها . كما سنرى فيما بعد [1] .

لسنا عبيداً لقوة تفرض علينا سلطانها من الخارج ، بل إن ما تنطوى عليه أفئدتنا من عزم صادق على البناء يجعل من الميسور إلى حد كبير تعديل البيئة التى نعيش فيها وتهيئتها لتحقيق ما يرسمه فكرنا من غايات . إن مبدأ الانتقاء الطبيعى ليس من مبادىء الخلق والإبداع ، وليس تفسيراً مناسباً للاعتقاد على أى نحو من الأنحاء . « وأفضل تفسير للانتقاء الطبيعى هو ذلك الذى يرى فيه مجرد أداة ، أو بعبارة أخرى وسيلة للملاءمة بين حقيقة قائمة من قبل وبين ما يجرى فى الواقع من تغير متصل .

وإذن فالحق ليس تقبلا لواقعة مفروضة . ولا نسخة منها ، وإنما هو ثمرة انتقاء إيجابى ، هو تحوير فعلى للواقع . نحن إذن أحرار فى أن نختار معتقداتنا ، أحرار فى إيماننا بأننا لسنا مجرد قطع شطرنج على رقعة هذا العالم ، وإنما نقوم فيه بدور اللاعبين .

(١) نظر الفصل الثامن الذى عقدناه عن الحرية الإنسانية .

٦ ـ الحقيقة فى خدمة الإنسان

إن مسألة الحقيقة التى شغلت الأذهان منذ فجر التفكير الإنسانى ، وكانت مثار جدال فى الفلسفات والأديان . كان لا بد أن تكون مسألة عملية قبل أى اعتبار آخر . فإن الإنسان الذى يبتغى على نحو ما أن يحيا على وفاق مع العالم . والذى يروم على العموم أن ينجح فى أعماله ، ومن ثم أن يهيمن على ذلك التيار المحير العاتى ، تيار الناس والأشياء — هو أحوج ما يكون إلى أن يعرف دائماً كيف « يكتشف الحقيقة » عن نفسه وعن غيره .

من أجل هذا كان من الميسور أن ندرك أن صاحب المذهب الإنسانى — الذى لا يغيب عنه ما لمشكلة الحقيقة من أهمية حيوية ، وما يتحتم على الناس من التمييز بين الصواب والخطأ . والحكم على القضايا التى تدعى أنها صادقة — قد حاول هو أيضاً أن يقدم لنا نظرية عن الحقيقة .

وقد انتهى شيلر إلى تعريف الحقيقة على النحو التالى :

١ — الحقيقة من حيث الصورة ، هى قيمة منطقية .

٢ — الحقيقة ، من الجهة السيكولوجية ، هى إشباع لغاية عرفانية .

٣ — الحقيقة من حيث المادة . هى « ادعاء حقية » ينجح ويؤدي مهمته أداء لا غبار عليه .

٤ — ومن الناحية التجريبية ، صدق قضية يتوقف على نتائج الفعل الذى يقوم على تقبلها على أنها كذلك .

١ — الحقيقة قيمة[١] :

الحقيقة والضلال ، أو الصواب والخطأ هما فى نظر المذهب الإنسانى قيمتان

---

(١) انظر : « منطق للاستعمال » الفصل الثامن .

شأنهما شأن اللذة والألم ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، والحق والباطل [١] ، وربما « الواقع » و « اللاواقع » أيضاً .

والمعرفة تكون مصحوبة دائماً بأحكام القيمة . وهنالك أفكار أحق من أفكار أخرى ، كما أن هنالك أفعالاً أفضل من أفعال أخرى . وإذن فالحقائق مراتب متفاضلة . ونحن نسير فى سعينا إلى المعرفة ، فاحصين عن الوجوه الممكنة التى تعرض لنا ، ونحكم عليها بأنها خير أو شر ، صحيحة أو فاسدة ، تبعاً للغرض الذى نرمى إليه . وبالإجمال المعرفة فى صميمها مسعى غائى يرمى إلى غاية مرغوب فيها .

وتصنيف الحقيقة مع قيم أخرى ، جمالية وأخلاقية ، يعود علينا بفوائد عديدة :

(ا) به نفسر ما نعمد إليه فى اللغة من استعمالنا لبعض الألفاظ الدالة على القيمة بدلاً من بعضها الآخر : فنحن حين نتحدث عن برهان منطقى لا نقتصر على القول بأنه برهان « صحيح » بل نصفه أحياناً بأنه « حسن » أو « جميل » . وبالعكس نستعمل الألفاظ المنطقية للدلالة على الأحكام الأخلاقية والجمالية : فالصديق « الكاذب » هو ذلك الصديق الذى لا يريد لنا « خيراً » ، والتمثال لا يكون « جميلاً » إلا إذا كانت نسبه « صحيحة » . . . [٢]

(ب) إذا نظرنا إلى الحقيقة على أنها قيمة من القيم ، ألقينا على أنفسنا السؤال التالى : أهى قيمة « إيجابية » أم « سلبية »؟ وهذا السؤال يدل على حاجتنا إلى التمييز بين ما هو صادق صدقاً واقعياً وبين ما تكون عليه مسحة الصدق فحسب .

---

(١) الحق = right ، الباطل = wi(r. .

(٢) قارن : لالند : مقال « التوازى الصورى فى العلوم المعياريه » فى « مجلة الميتافيريقا والأخلاق » يوليو ١٩١٥ .

(ﺣ) ونستطيع على هذا النحو أن نربط علوم القيمة بعضها ببعض ، وأن نسد الثغرة التى تفصل بين هذه العلوم والعلوم المتصلة بالوقائع . ذلك أن واقعة ما إنما هى فى الحقيقة قيمة محجوبة [١] . وإذن فالتعارض بين الواقع « الموضوعى » والحكم « الذاتى » ليس إلا تعارضاً ظاهريا [٢] .

(د) إن فكرة الحقيقة تنصب على نشاطنا فى جميع مظاهره. إذا كان الحق قيمة ، وإذا كانت جميع القيم لا توجد إلا من حيث صلتها بقيمة أسمى هى « الخير » ، فإننا نكون قد خطونا – من الجهة النظرية على الأقل – خطوة واسعة نحو تحقيق المثال الأفلاطونى الذاهب إلى أن الوجود الواقع نفسه تابع لفكرة « الخير » .

نستطيع إذن أن نلخص هذا الجانب ، جانب القيمة الذى يمثل الحقيقة ، بقولنا : « الحق صالح على الدوام لأن يكون معتقداً من معتقداتنا » .

٢ – الحقيقة هى إشباع لغاية عرفانية :

هذا التعريف فى نظر شيلر يصبغ الحقيقة بالصبغة الإنسانية . إن كل صورة من صور النشاط تتوقف على الهدف الذى نرمى إليه ، ولا تنفصل عن صور نشاطنا الأخرى . فجميع الأبحاث – كما أوضح « ديوى » و « سيدجويك » – تبدأ بسؤال ، وكل حكم هو جواب على سؤال قد ألقى من قبل . و « الفكر الخالص » ليس واقعة من وقائع المعرفة : إنما هو وهم من أوهام المناطقة . ويتفق « برادلى » نفسه مع البراجماتيين على هذه المسألة : فالفكر لا ينفصل عن الفعل أبداً [٣] . وقد دأب شيلر على القول بأن الحقيقة الإنسانية إنما تتوقف على نزوعنا

---

(١) « منطق للاستعمال » الفصل الثالث ، الفقرة الثالثة .

(٢) انظر : شيلر : « الواقع والواقعة والقيمة » (بحث فى «مؤتمر الجمعيات الفلسفية » السربون ١٩٢١ ص ١١٩ يع) .

(٣) مقال شيلر فى « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ص ٣٩٤ .

إلى العمل ، وعلى حاجاتنا ونوايانا . والذهن البشرى يوجه جهوده دائماً إلى أهداف عملية . وأصحاب النظريات العقلية ، القائلون بوجود عقل « نظرى خالص » ، يقرون بذلك إقراراً ضمنيا : فمثل أفلاطون تجهل الفردى [١] ولا تعيش مع المحسوس . وإله أرسطو أيضاً أكمل من أن يتأمل فى عالم ناقص . أليس فى هذا دليل على أن الإنسان مضطر إلى أن يرى فى « العقل الخالص » شيئاً إلهيا ، ما دام من المستحيل بداهةً أن يكون شيئاً إنسانياً [٢] ؟

وإذا تحدثنا بلغة سيكولوجية قلنا إنه لا وجود لبحث « برىء من المصلحة » : فكل بحث هو فعل من أفعال الإرادة ، ويلوح أنه قد قام بوحى من مصلحة ما ، ولو لمجرد إشباع الرغبة فى الاستطلاع . وإذن فالفكر الخالص لا يعدو أن يكون لهواً . لكن اللهو لا يخلو فى الواقع من منفعة من الوجهة البيولوجية والاجتماعية [٣] . وإذا كنا نستعمل لفظ « العملى » ونعنى به « كل ما له صلة بالحياة » ، فحينئذ لا ينتفى التعارض بين « النظر » و « العمل » فحسب بل يلزم أن تكون أفكارنا وأفعالنا عملية .

٣ ــ الحقيقة هى إدعاء حقية truth-claim قد أنتج أثره المطلوب :

إن القول بأن كل حقيقة نافعة لا يعنى أن يكون كل نافع حقّاً . وقد كشف شيلر عن الخطأ الذى وقع فيه خصوم البرجماتية الذين أساءوا فهمها فى هذا الأمر : فمن رأيه أن العلاقات بين الحقيقة والمنفعة علاقات معقدة جدّاً . والواقع أن كثيراً من المسائل المهمة سرعان ما تثار متى أردنا أن نقيم علاقة بين حقيقة مذهب ومنفعته .

---

(١) قارن أفلاطون فى « تيتاتوس » ص ٢٠٩ .

(٢) « منطق للاستعمال » ص ١٥٦ .

(٣) قارن : اندريه رى : « الذكاء العملى عند الطفل » ١٩٣٥ .

وقد آثر البرجماتيون ، تفادياً لهذا الخلط المنتظر ، أن يتخذوا تصنيفاً لادعاءات الحقية ، يستبعد أن تكون الحقيقة والمنفعة شيئاً واحداً . ثم إن من الواضح أن كل بحث عن الحقيقة يتجه إلى تمحيص « ادعاء الحقية » وإلى الإجابة عن سؤال ذى أهمية [١] . وإذن فيتعين تفسير المنفعة فى أوسع معانيها : النافع هو كل وسيلة تستخدم من أجل غاية أيا كانت . و « جمهورية » أفلاطون تعدّ ، بهذا المعنى ، خطةً لحياة هى أمعن فى « النفعية » من أى حياة أخرى ، فإن كل أفعال المواطنين فى المدينة الفاضلة الأفلاطونية هى وسائل مستخدمة من أجل غاية عليا : الخير .

وقد وقفنا على التمييز الذى أقامه شيلر بين الادعاء الذى يمكن أن يكون صادقاً أو غير صادق ، وبين الحقيقة بمعناها الدقيق ، أعنى تلك التى تقوم بعد تمحيصها .

وتصنيف « ادعاءات الحقية» يميز بين : (١) الحقائق (٢) الأخطاء (٣) الأوهام (٤) الأكاذيب (٥) الفروض المنهجية (٦) المسلمات (٧) المشهورات (٨) المزاح

ويؤكد لنا شيلر أنه لا يصح أن نقلب القضية البرجماتية الأصلية : « كل حقيقة فهى نافعة » إلى قضية فى صورة « كل ما هو نافع فهو حق » : لأن كل واحد من ادعاءات الحقية نافع على طريقته الخاصة [٢] . بيد أن من

---

(١) شيلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » الفصل الأول .

(٢) فند شيلر ما ذهب إليه البعض حين عكسوا القضية البراجماتية : « كل حقيقة فهى نافعة » (« المذهب الإنسانى » ص ٣٨) وأشار إلى أن أغلب الأوربيين رأوا فى المطالبة بأن تكون الحقيقة « مجزية » ضرباً من انحطاط العقلية التجاريه الأمريكية التى تحاول أن تحول القيم الروحية العالية المقدسة إلى ما يشبه المعاملات النقدية بالدولارات (شيلر : «هل ينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ٩٥) .

الممكن تعريف الحقيقة بأنها « أفضل ما يُفكَّر فيه فى زمان معين » . وميزة هذا التعريف أنه مرتبط بمعانى القيمة والاختيار وتقدم المعرفة .

٤ ــ صدق قضية يتوقف على نتائج الفعل الذى يقوم على تقبلها على أنها كذلك:

إن قيمة هذه الصيغة تظهر فيما تنكره أكثر مما تظهر فيما تؤكده . فى حرصها على تمحيص « الادعاءات » تمحيصاً عملياً بواسطة نتائجها ، تنكر كل النظريات ذات الطابع « الأولى » . كما تنكر النظريات « الحدسية » عن الحقيقة ولكن هذه الصيغة ، كالصيغة المتصلة بمنفعة الحقيقة . ليست صريحة فيما تقرره عن مسألة النتائج المتصلة بإدعاء الحقية : فإن قيمة النتائج تدخل بالطبع فى اعتبارنا ويُحسب لها حساب . ولكن ليس من الضرورى القول بأن النتائج يجب أن تكون حسنة أو « عملية » : فإن جميع النتائج ، حتى أشدها انصباغاً بالصبغة النظرية ، تنتهى بأن تصير عملية وتفضى إلى تعديل الأفعال الإنسانية .

هكذا ينتهى المذهب الإنسانى إلى نظرية طريفة عن الحقيقة : إذ ينبذ كل فكرة عن حقيقة « مطلقة » ، ويرى أن الحقائق والأخطاء هى جميعاً فى خدمة الإنسان ، وأن نشأتها ومهمتها لا يكتنفهما غموض ولا يشوبهما افتقار إلى المشروعية .

وإذا كان الفكر موغلاً فى الحياة ، فيجب أن تكون الحقيقة كذلك . أما الحقيقة المجردة « اللاشخصية » ، البريئة من كل غرض ، فهى سراب خداع ووهم من أوهام العقول . ويجب أن لا ننسى شعار بروتاغوراس ، وأن لا نستحى من أن نتصور الحقيقة على أنها شخصية ، بمعنى أنها مقدودة على قدّ الإنسان ، متغيرة بتغير حاجاته ومطامحه ورغباته .

٧ – عالم الإنسان من صنعه

ظل المذهب الإنسانى حقبةً طويلة من الزمان بمعزل عن الميتافيزيقا . فقد رأينا أنه كان يبغى أول الأمر أن تكون بحوثه مقصورة على الجوانب الإبستمولوجية بالمعنى الدقيق . أليست بحوث الميتافيزيقا مما يجاوز قدرة البراجماتية ويعلو على إمكانياتها ؟ ثم إن فى وسع المرء أن يكون پرجماتياً خالصاً دون أن يرتفع من البرجماتية التى تجعل همها حل مشاغل المعرفة البشرية ، إلى مذهب ميتافيزيقى عن الوجود فى ذاته .

بيد أننا سنرى أن المذهب الإنسانى بقضاياه الرئيسية و بالنتائج التى يرتبها على هذه القضايا ، يتخطى نطاق البناء العرفانى للوجود الواقع ، وينتهى آخر الأمر إلى ضرب من الميتافيزيقا العيانية . البعيدة عن الصور الذهنية المجردة : ذلك أن المذهب الإنسانى قد اطرح فكرة الوجود « فى ذاته » من حيث هو خارج التجربة وصرح بأن تجربتنا الشخصية هى نقطة البدء فى بحوثنا ومطالبنا . وأعلن شيلر أن « كل تجربة مباشرة ، من حيث هى كذلك هى واقعية ، ولا سبيل إلى وصول الإنسان إلى حقيقة قصوى ما لم يستند إلى هذا الأساس »[(١)] . ولكن هذه التجربة المباشرة تجربة مفرقة مجزأة ، فلا تلقى على الأشياء ضوءاً كافياً ، ولا تزود أفعالنا بالهداية اللازمة . فنحن إذن مضطرون إلى أن نعمد أيضاً إلى تجارب سابقة ، لكى نحوّلها ونؤولها مستعينين بالاستنباط والقياس .

* * *

كتب أحد مؤرخى الفلسفة بحق أن إيجاد نظرية تكون وسطاً بين تلك التى تجعل من الوعى ضرباً من الإدراك الجامد للوجود ، وبين النظرية التى تجعل

---

(١) شيلر : « المذهب الإنسانى » ص ١٩٢ .

الوعى — إلى حد ما على الأقل — خالقاً لمضمونه ، هو من أشد المشكلات إلحاحاً فى أيامنا هذه . ويصدق هذا القول فيما يصدق على برجماتية وليم جيمس[1] وهو خليق أن يصدق أيضاً على « إنسانية » شيلر[2] .

ولكن ربما كان من أخص خصائص المذهب الإنسانى تصوره للدور الهام الذى يؤديه نشاط الذات الواعية فى نمو المعرفة وتطورها[3] . ومن هنا صح الاعتقاد عند « هنرى ستيرت » بأن فى الإمكان العثور عند شيلر على « طراز من التفكير الفِشْتى »[4] . وقوام هذه النظرة عند شيلر هو الإيمان بأن الإنسان يصنع « الحقيقة » وبالتالى يصنع « الواقع » .

ذلك أن الحقيقة تنطوى على فعل مزدوج : فليست مقصورة على أنها حقيقة عند شخص ما ، ولكنها أيضاً حقيقة بالنسبة إلى شىء ما . وإذن فهى تنطوى فى آن واحد على « ذات » عارفة و « موضوع » معروف . ومسلكنا فى المعرفة يكشف عن الموضوع ، بينما يزود الذات بالمعلومات ؛ والواقع الذى نعرفه يسير متقدماً نحو الحقيقة . ويبدو أن الرأى الشائع قد جرى على الاعتقاد بأن هنالك أشياء لا تتأثر بمعرفتنا ؛ ولكن شيلر يبتعد فى هذه المسألة عن مثل هذه الميتافيزيقا الواقعية الساذجة .

ونقطة البداية فى نظرية المعرفة البرجماتية ليست هى التقابل بين « الحقيقة » و « الواقع » : فإن الواقع ينمو أولاً بأول مع بناء الحقيقة[5] . وهذه النظرية لا تقر إلا انتقالات متصلة من « الفرض » إلى « الواقعة » ومن حقيقة إلى حقيقة أخرى . وإذن فليست الحقيقة والواقع من الأشياء التى حددت وفصل فى أمرها

---

(١) وليم جيمس : « البرجماتية » ص ٢٥١ — ٢٥٧ .
(٢) شيلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » الفصل التاسع عشر .
(٣) انظر : ستاوت ، فى مجلة « الذ ن » ، أكتوبر ١٩٠٧ ص ٥٧٩ بع .
(٤) هنرى ستيرت : « أصنام المسرح » ص ١٤٣ — ١٤٤ .
(٥) شيلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » ، الفصلان الرابع والثامن .

نهائياً . إنما هي أشياء من شأننا نحن أن نحققها . ويترتب على ذلك أن يكون بناء الحقيقة ، على نحو ما ، بناءً للواقع . وإننا حين نبرر ما لدينا من « إدعاءات الحقية » نكتشف ضروباً من « الواقع » ، نحوّلها بمجهوداتنا العرفانية ونبرهن بذلك على أن حاجاتنا ومثلنا العليا هي قوى واقعية تعيننا على أن نشكل عالمنا هذا كما نريد [١] . وأن ما نعتقد أنه « واقعة » من وقائع الطبيعة متوقف على الصورة التي في أذهاننا عن « قوانين » تلك الطبيعة . وبالعكس إذا نظرنا إلى بعض الوقائع التي كنا نعتبرها من قبل غير جديرة بأن نطمئن إليها ، وقررنا أنها خليقة بأن تكون وقائع حقيقية . فباستطاعتنا أن نعدّل القوانين القائمة وأن نبتدع قوانين جديدة [٢] .

وكما أن المذهب الإنساني يرى أن الحقيقة البدائية لا تعدو أن تكون ادعاء من « ادعاءات الحقية » . دون أن تثبت بعد بالتجربة . فكذلك ينظر إلى الواقع البدائي على أنه إمكانية محضة هي أشبه بالمادة أو « الهيولى » لما سيصير واقعاً حقيقياً .

لا نزاع في أن الجدة والتغير موجودان في التجربة على الرغم من ميلنا الطبيعي إلى إنكارهما . ويترتب على ذلك نتائج عديدة في المنطق والميتافيزيقا والدين . إن أي شيء موجود في عالمنا هذا لا يمكن أن يكون كما ثابتاً لا يتغير . ويطيب لشيلر أن يتحدث عن حقيقة وجود التغير والزمان [٣] . وعنده أنه ليس هنالك حقيقة ثابتة كل الثبوت ، ولا واقع جامد كل الجمود بحيث لا يستطاع تناوله بالتعديل والإصلاح تبعاً لحاجاتنا ومطالبنا [٤] . ذلك أن الواقع «سيال » كما يقول برجسون ، « ونحن نسيل معه ، ونحن نسمي حقيقياً كل تأكيد يوجهنا خلال

---

(١) « دراسات » ص ٤٢٥ .

(٢) شيلر : « المنطق الصوري » ص ٢٤٠ ، ٣١٦ ، ٣١٧ .

(٣) شيلر : « أينبغي أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ٢٣٥ بع .

(٤) شيلر : « دراسات » ص ٤٣٣ .

الواقع المتحرك ، فيمكّننا من الهيمنة عليه ، ويهيىء لنا خير الشروط للعمل »[1].

على أن شيلر يخالف بعض الميتافيزيقيين فيما ذهبوا إليه من وجود « واقعة أصلية » ، وهو يؤيد النظرية القائلة بأن « الأمر الواقع » أو الواقعة الحاصلة تكون لها الغلبة من الناحية المنطقية على الواقعة الأصلية التى لا تخرج عن كونها إمكانية من إمكانيات الصيرورة . وإن ما يسميه شيلر « واقعاً بدائيًّا » إنما هو تلك المعروضات الأولى التى تزودنا بالمواد اللازمة لممارسة نشاطنا العقلى فيها . وإن مضمون الواقع البدائى لا يمكن أن يكون له القيمة التى نسميها « حقيقة » إلا إذا قبلناه « بفعل حسمى » من أفعال نشاطنا العملى[2] . وهذا القبول أو هذه « المصادرة » ، إذا جاز هذا التعبير ، لها دائماً طابع اختيار يقع بين أمور ممكنة : فنحن دائماً أحرار ، إذا ما تبينا أن فرضاً من الفروض غير ملائم لنا ، أن نعدل عنه ، ملتمسين فرضاً آخر . ذلك أن المسلمات وسائل تمكننا من التأثير على الواقع ومن السيطرة على مجراه . فمبدأ العلية مثلاً ليس تعميماً مستخلصاً من التجربة ، وليس حقيقة حدسية بديهية بذاتها ، وإنما هو « مسلمة تخيلناها لكى يتحقق تأثيرنا على الواقع وسيطرتنا على تيار التغير[3] » .

وكيف إذن نبنى الواقع ؟ هنالك طرق مختلفة فى رأى شيلر ؛ إننا نبنى الواقع أولاً حين ننشىء موضوعات قيمة ، وننتقى موضوعات للبحث ، نتيجة لما قمنا به فى نطاق أوسع من اختيار دقيق بين طوائف عديدة من الموضوعات ؛ والإجابات التى ننتهى إليها متوقفة على الأسئلة التى نلقيها .

بل إن الأحوال التى يصح فيها أن نقول إننا « اكتشفنا » الواقع ، نكون قد

---

(١) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ٢٧٥ .

(٢) شيلر : « المشهورات كمسلمات » فقرة ٢٦ ، ٥٠ .

(٣) شيلر : « المنطق الصورى » ص ٢٨٧ .

جعلناه واقعاً حين وجهنا انتباهنا إليه . إن « اهتداءنا » إلى الواقع لا يستبعد إذن أننا قد أقمناه وبنيناه ؛ وما من « واقعة » هى كذلك إلا بعد أن نكون قد قبلناها على أنها واقعة . كذلك الإنسان ، يخلق باختياره وبفعله ما قد اهتدى إليه ؛ و « الاكتشاف » يبدل من موقفنا بإزاء الناس والأشياء ؛ فعالم اليوم يختلف عما كان عليه قبل اكتشاف الراديو[1]. والحقيقة الجديدة ليست شيئاً سلبيا ، وإنما هى إشعاع جديد ينير حياتنا . ونحن أنفسنا نؤثر فى معرفتنا ، فيكون لنا بذلك أثر على الواقع . ويقول شيلر : « إن نمو المعرفة هو نمو فى القوة الإيجابية ، وهو فى الوقت عينه نمو فى الوحدة التنظيمية » [2] . إن لدينا « قوة » واقعية ، وإن تكن محدودة ، على العالم الذى نعيش فيه ، ونحن قد توصلنا — خلال العشرة آلاف عام الأخيرة — إلى إحداث تغييرات لا يستهان بها فى ذلك الجزء من العالم الذى يتصل بنا اتصالاً مباشراً .

وإننا نصنع الواقع أيضاً من حيث إننا قادرون على أن نستخلص من الكائنات إجابات مختلفة . فنحن نعيش فى مجتمع بشرى ، ونحن نصنع الواقع حين نعامل أفراده معاملةً تختلف باختلاف طبقاتهم أو ثقافتهم أو أجناسهم ، بل حين نوجه التفاتهم إلى وجودنا معهم . والفرد تتغير حالته النفسية تبعاً لوجوده وحده أو وجوده مع غيره ؛ والناس تختلف مواقفهم بحسب شعورهم بأنهم محبوبون أومكروهون وبحسب اعتقادهم بأنهم مراقبون أو بعيدون عن الرقباء ، بل طبقاً لما يعرفون عن غيرهم وما يعتقدون أن غيرهم يعرفه عنهم . فمن الناس مثلا من ينتابهم الحياء إذا وجدوا مع قوم غرباء عنهم ، ومنهم من يحفزهم ذلك إلى إظهار مواهبهم ؛ فهؤلاء وأولئك يختلف سلوكهم باختلاف استجابتهم للحياة فى الجماعة ذلك أنهم يعتقدون أن معرفتنا ليست سلبية ولا خاملة ؛ ولو كانت المعرفة الإنسانية

---

(١) « منطق للاستعمال » ص ٤٤٦ .

(٢) « دراسات » ص ١٧٩ .

« تأملاً » خالصاً لما اكترث لها أحد . إن المتفرج الذى لا يتدخل أبداً فى مجرى الأحداث يغدو كمًّا مهملاً ، مثله فى ذلك مثل آلهة إبيقورس أو «مطلق» الميتافيزيقيين .

هذه الحساسية بالنسبة إلى المعرفة نجدها كذلك فى عالم الحيوان . والحيوانات العليا فى سلوكها المعتاد إما أن تكون صائدة أو فريسة ، وهى تعدّل مواقفها حسب كونها رائية أو مرئية . وقد شوهدت خنفسة وهى تتظاهر بالموت مرتين فى ثلاث دقائق وعلى طريقتين مختلفتين كل الاختلاف : حين التقطت فى اليد انقبضت على نفسها ، وحين أمسك بها ضفدع مدت أرجلها متصلبة لكى ينصرف عنها ظاناً أنها شىء غير سائغ .

ونحن إذا وسعنا نطاق هذا التصور للحساسية بالنسبة للمعرفة استطعنا أن نقول إن الأشياء الجامدة أيضاً يستجيب بعضها للبعض الآخر ، ويتغير تصرفها تبعاً لذلك : فقطعة الحجر ليست شيئاً عديم المبالاة بقطع الأحجار الأخرى ، بل هى منجذبة إلى كل جسم فى العالم الفيزيقى بما فى ذلك أجسامنا . والحجر يستجيب ، على طريقته ، لطريقتنا فى تناوله . ويرى شيلر أنه لكى يكون الفكر حيًّا ليس يلزم أن تكون الطبيعة ميتة : فالسلوك يتغير بتغير المعاملة ، وهذه الملاحظة تصدق على الجماد صدقها على الإنسان [١] .

ولكن إذا طاب لنا أن نرى فى هذه النظرة الإنسانية شيئاً قريباً من نظرة أصحاب المادة الحية أو القائلين بسريان النفس فى كل شىء ، فإن شيلر لا يرى من ذلك بأساً ، على شرط أن لا نفسر ما هو أعلى بما نفسر به ما هو أدنى . جميع هذه التصورات تستند آخر الأمر إلى مقاييس ومشابهات إنسانية قد أوحت إلينا بها تجربتنا المباشرة [٢] .

---

(١) « منطق للاستعمال » ص ٤٤٧ .

(٢) « دراسات » ص ٤٤٤ .

ولن تكون هذه إلا صوراً من المذهب الإنسانى ، أعنى محاولات للتقريب بين الإنسان والكون ، تهيىء لنا أن نؤثر فيهما تأثيراً إيجابياً .

ويترتب على ذلك أننا نصنع الحقيقة بوقائع قابلة لأن تتشكل . وتشكيل الوقائع يجب أن يُنظر إليه من الناحية المنهجية على أنه ملائم لحاجاتنا . يجب علينا أن نعمل كأن للواقعة المرونة الضرورية لتمام العمل . ولكن هذه القاعدة المنهجية لا تمحو ثبات الواقعة كلما كان هذا الثبات ضرورياً لنشاطنا . ويوضح شيلر موقفه فيقول : « بالجرأة والدراسة نستطيع أن نجعل الأشياء أكثر قابلية للتشكل مما كان يخطر على بالنا »[1] .

ومع ذلك فما نحن بخالقين : إننا لا نستمد الواقع من العدم ، ولسنا وحدنا الفاعلين فى هذا العالم ، ولا ندرى إلى أى مدى يستطيع فاعلون آخرون أن يتعاونوا معاً ؛ وإذن فقدرتنا على الخلق محدودة .

ولكن جميع الفاعلين فى الكون يؤثر بعضهم فى بعض تأثيراً متصلاً . والجوانب التى لم نخلقها نحن نستطيع أن نتصورها على أنها نتيجة لعمليات مماثلة لتلك التى بها نستطيع نحن أن نبنى الواقع . وإذا كان الأمر كذلك فإن ما نسلم بأنه قوانين الطبيعة يكون نتيجة لتأثيرات متبادلة وقعت على أشياء موجودة فى بداية الكون وكانت تفتقر إلى الضبط والتحديد .

ولكن هل معنى هذا أننا مضطرون إلى الاعتقاد بحالة من « الفوضى » الشائعة فى بداية الخلق ، خرج منها العالم المنظم ؟

يستبعد شيلر هذا الافتراض[2] . فإن الفوضى لا تفسر شيئاً ؛ والمسألة كلها لا جدوى منها ، إن منشأها رغبتنا فى أن نعرف كيف خلق الله العالم من لا شيء وكيف خلق كل شيء من لا شيء . والواجب علينا أن نسلم بواقعة « الخلق » فى

(١) « دراسات » ، ص ٤١٢ .

(٢) « منطق للاستعمال » ص ٤٤٨ .

صورة « الجدة » ، وهى – من حيث هى كذلك ، تخرج من العدم . ولكن هذا الضرب من الخلق ، فى رأى شيلر ، ليس خلقاً مطلقاً ألبتة ، ويظل كامناً فى عملية المعرفة .

وإذن فيجب أن نلتمس الحقيقة الأخيرة ، لا فى الماضى بل فى المستقبل [١]. فهذه الحقيقة يجب أن تشبع حاجاتنا وتتناسق مع تجربتنا على أى حال [٢] .

والمذهب الإنسانى لا يميل إلى الكلام فى المسألة المتصلة ببداية العملية الكونية . فمتى تم تحقق الكمال أصبح العالم متناسقاً ، و « واحداً » ، ونسى ماضيه بما فيه من آلام . وصاحب المذهب الإنسانى يكفيه ريثما يتحقق هذا الكمال ، أن يعتقد بأن الكمال شىء يمكن تحققه . و « سيكون فى وسع حقيقتنا الأخيرة أن تقيم التناسق الكامل » [٣] .

ويمضى شيلر فى تفاؤله فيقول : « إذا شئنا أن نتعرف إمكانيات التناسق فإن مشيئتنا يمكن أن تكون أول شرط للنجاح ، ولكن إذا أعرضنا عن هذه الإمكانيات واعتبرناها من أحلام الميتافيزيقيين ، فإن هذه الإمكانيات تظل أضغاث أحلام ، ولا ينتهى الصراع الذى يجر على عالمنا الوبال [٤] .

---

(١) « دراسات » ص ٤٣٦ .

(٢) « المذهب الإنسانى » ٢٠٣ .

(٣) « المذهب الإنسانى » ٢١٢ – ٢١٦ ؛ « ألغاز أبى الهول » الفصل الثانى عشر .

(٤) « المذهب الإنسانى » ص ٢٢٧ .

٨ ـ الحرية الإنسانية

إن النظرة « الإنسانية » المتصلة بالحقيقة والواقع حافلة بالنتائج : فهى لا تدع مكاناً للنظريات التى لا تجعل قيمة للمنحى الذى تنحوه الاهتمامات الإنسانية فى سعيها إلى التحقق والإشباع .

والفكرة الأساسية ، فكرة صنع « الواقع » ينتج عنها فكرتان ميتافيزيقتان لا غنى عنهما : فكرة النقص الذى يشوب الواقع ، وفكرة الحرية التى للأفعال الإنسانية أو فكرة عدم التعين القابل للتعين .

وهاتان الفكرتان مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً ، وهما كذلك متعارضتان مع فكرة « الإطلاقيين » فى وجود « كل » هو كامل أزلاً وأبداً ، أو الفكرة الذاهبة إلى أن العالم محدد تحديداً تاما .

ومن أجل هذا رأينا شيلر يقف معارضاً أشد المعارضة هذه النظريةَ الجبرية التى تميل إلى أن تجعل عالمنا ونشاطنا الإنسانى وهماً لا حقيقة له . وهذا هو السبب فى دفاعه عن الحرية ومقاومته للحتمية ، وحرصه على إثبات التغير ، وعدائه للنظرية التى تجعل من الأفراد وأفعالهم « مظاهر » لا أساس لها من الواقع ، لأنها مظاهر « مطلق » خارج نطاق الزمان .

إن نظرية وليم چيمس فى الحرية معروفة [١] . وقد ناصر شيلر هذه النظرية ولكنه حاول أن يدفع نتائجها إلى أبعد مما انتهت إليه عند الفيلسوف الأمريكى [٢]

وصعوبة المشكلة فى نظر شيلر ناشئة من التعارض بين المسلمتين اللتين

---

(١) جيمس : « إرادة الاعتقاد » (فصل عن : « معضلة الحرية ») .

(٢) شيلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » (الفصل الثامن عشر) .

توجهان أفعالنا : مسلمة الحتمية ومسلمة الحرية [١] .

أما مسلمة الحتمية — وهى مسلمة علمية — فمؤداها أن الأحداث الواقعة إنما هى نتيجة لأحداث سابقة أو معلولة لها ، بحيث إننا نستطيع أن نتنبأ بوقوع الأحداث متى عرفنا سوابقها .

وتبعاً لمسلمة الحرية — وهى مسلمة أخلاقية — يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله ، ويكون أداؤه واجبه أمراً ممكناً دائماً رغم ما يعترضه من عقبات .

وقد حاول شيلر أولاً أن يبين أن النظرة البرجماتية من شأنها أن تجعل الاختلاف بين النظريتين المتعارضتين أمراً مآله إلى الزوال [٢] :

فأنصار حرية الإرادة يعملون وفقاً لاعتقادهم بحرية الأفعال . ولكن لا بد لهم أيضاً من أن يحسبوا وأن يقدروا وأن يتنبأوا ؛ وهم مقتنعون بأن عدم التحدد أمر واقع فى الطبيعة ، ولكنهم مضطرون مع ذلك إلى أن يختاروا واحداً من أمور كثيرة تواجههم .

وأنصار الحتمية يثقون تمام الثقة بالمسلمة العلمية ، ويرونها معبرة عن الحقيقة ولكنها لا تعدو أن تكون ، فى الحياة العملية ، تعبيراً عن الرغائب والمنى الحسان التى قد لا تتحقق أبداً . وهم لا يستطيعون فى واقع الأمر أن يحددوا مجرى الأحداث إلا بقدر محدود جدا [٣] .

وإذن فأنصار الحرية وأنصار الحتمية ملزمون جميعاً بالتسليم بأن فى العالم المعروف لهم ممكنات تفلت من حسابهم . وهؤلاء وأولئك مسلكهم فى الحياة العملية واحد [٤] . وهم يواجهون دائماً أموراً مختلفة وواقعية ، ولكن فى وسعهم أن يحددوها . وبهذا نقترب من التصور الإنسانى للحرية : لأن نصير المذهب

---

(١) شيلر : « دراسات » ص ٣٩٤ .
(٢) شيلر : « دراسات » ص ٤٠٨ .
(٣) شيلر : « دراسات » ص ٤٠٧ .
(٤) شيلر : « دراسات » ص ٣٩٥ .

الإنسانى شديد الحرص على أن يثبت حرية الإرادة . ويبين شيلر أن صحة الحتمية من الوجهة الميتافيزيقية متفقة مع شيء من عدم التحدد الواقعى . وعلى هذا النحو ينتهى المذهب الإنسانى إلى تصور للحرية هو وسط بين الحتمية العلمية والحرية الأخلاقية [١] .

هذا وحرية الأفعال من جهة ، هى مسلمة من مسلمات « البناء » الإنسانى للواقع . والحرية الإنسانية من جهة أخرى ليست بالضرورة الحرية الوحيدة الموجودة فى الكون . ويرى شيلر أن فى وسع الإنسان أن ينسب إلى جميع الأشياء درجةً من عدم التحدد : وبذلك يكون من الممكن أن توجد الفردية والتشكل والحرية فى عالم الجماد أيضاً. وبذلك يكون من الممكن للعالم أيضاً — وربما كان من الممكن دائماً — أن يكون على شيء من عدم التحدد ، قد أغفلناه بسبب رغبتنا فى أن يكون لنا عالم خاضع للحتمية [١] .

ويقول شيلر : « إن طبيعةً تكون محددةً كل التحديد أو غير محددة على الإطلاق لا يمكن أن تلتئم مع عالمنا هذا . ولكن يكفينا لكى نحيا فى هذا العالم درجةٌ معينة من التشكل ، وذكاء قادر على إدراك اللحظة المناسبة لتكييف تصرفاتنا المعتادة والملاءمة بين أنفسنا وبين الأحوال المتجددة . ويبدو أن هذه الملكة نفسها هى جوهر عقلنا » [٢] .

على أن قابلية العادات للتشكل لا تتعارض مع فكرة « القانون » : فالقانون معتبراً من الناحية الذاتية ، أعنى من وجهة نظر الذات العارفة ، هو الاطراد ، وبعبارة أخرى إمكان الحساب والتقدير . ولكن إذا نظرنا إليه من وجهة النظر الموضوعية ، رأينا أنه لا يعدو أن يكون « عادة » من العادات . والعادات يمكن

---

(١) شيلر : « دراسات » ص ٣٩٥ .

(٢) شيلر : « دراسات » ص ٤٠٩ .

أن تتغير ، والقوانين يمكن أن « تتطور » تطوراً تدريجاً إلى أن تنتهى إلى حالة أفضل [١] » .

إذا كان الأمر كذلك فنى استطاعتنا أن نتدخل فى تطور العالم ، وفى استطاعتنا أن نسوق الكائنات إلى تطوير عاداتها فى الاتجاه الذى نرتضيه ، وخلق عادات لها جديدة . وبذلك نكون آخر الأمر قادرين على تعديل « القوانين الطبيعية » ، بل من الجائز أن نفترض أننا قد استطعنا أن نفعل ذلك من قبل فى بعض الأحيان . ومن هنا تجىء هذه المسلمة الهامة : « العالم بأسره قابل للتشكل[٢] » .

فالمذهب الإنسانى ينظر إلى حريتنا على أنها أمر واقع ؛ وهى عبارة عن عدم التحدد — القابل لأن يتحدد — فى عالم غير تام ، قابل للتغير ، وفى تطور متصل [٣] . أما الحتمية فليست مذهباً عن بنية الأشياء يمثل الحقيقة الأخيرة فى الميتافيزيقا ، بل هى منهج نحتاج إليه لتحقيق أغراضنا العلمية فى التنبؤ بمجرى الحوادث فى المستقبل : وهذا ما أوضحته النتائج التى انتهت إليها الفيزيقا الكوانتية . والعلماء حين اكتشفوا حدود هذه الحتمية قد قدموا للفلاسفة درساً ثميناً عن منهج العلم وطبيعة المعرفة [٤] .

والخلاصة أن فى كلمة شيلر : « حيثما تكون حياة يكون أمل فى الارتقاء » تخطيطاً لبرنامج الفلسفة الإنسانية المتفائلة المستبشرة .

---

(١) شيلر : « دراسات » ص ٢١٠ .

(٢) « دراسات » ص ٤١٧ .

(٣) « دراسات » ص ٤٢٠ ؛ انظر أيضاً بحثاً ألقاه « أليوتا » فى « مؤتمر الجمعيات الفلسفية » السربون ١٩٢١ . ص ١٢٨ .

(٤) شيلر : « إلى أى مدى يحتاج العلم إلى الحتمية ؟ » بحث مقدم إلى « مؤتمر ديكارت » ومنشور فى « أعمال المؤتمر الدولى التاسع للفلسفة » باريس ١٩٣٧ م ٧ ص ٢٨ بع .

٩ ـ مواقف ميتافيزيقية

يبدو لنا المذهب الإنسانى منطوياً على مواقف ميتافيزيقية مهمة ، صادفنا بعضها من قبل أثناء بحثنا هذا ، ونود أن ننوه بها هنا تنويهاً مجملاً [١] .

إن التفاؤل أساس المذهب الإنسانى ، لأن أهم مسلمة من مسلمات المذهب هى قابلية الواقع للتشكل . إذ لو كان الواقع شيئاً ثابتاً لا يتغير لكان الجمود والشلل هما المصير المحتوم لمعرفتنا ونشاطنا .

وقد بينا من قبل أن المذهب الإنسانى يرى أن الواقع شىء قابل للتغير ، وأن الأمر فى سعادتنا أو شقائنا موكول إلينا . قال شيلر : « من رأينا أن الواقع غير تام حقا . وهذا ما يزودنا بأعز أمل لنا ، لأن معناه أن الواقع يمكن أن يصنع من جديد ويمكن أن يصير أكمل فأكمل » [٢] .

فإلى أى حد يوجد هذا التشكل فى الواقع ؟ إن من العسير أن نحدد ذلك ، لأن تجاربنا فى هذا المجال قليلة جدا . ولكن شيلر يصرح ، لأسباب تمت إلى المنهج الأخلاقى على نحو ما ، بأن من حقنا أن نفترض أن هذا التشكل قد بلغ من التمام ما نروم .

والقول بأن كل فكر يفترض « مسلّمة » ، معناه أن نجعله معتمداً على فعل من أفعال الإيمان . والقول بأنه ليس هنالك من أدلة إلا ما نستمده من النتائج والتطبيقات العملية ، يؤدى إلى إظهار شىء من المماثلة بين « العلم » و « الدين » إذ فيه إضفاء قيمة متساوية ، فى نطاقين مختلفين ، على مسلمات كل منهما ،

---

(١) أشار شيلر إلى بعض هذه المواقف فى مقاله المنشور فى « الفلسفة البريطانية المعاصرة » وفى مقاله فى « موسوعة الدين والأخلاق » لناشرها هيستنجز سنة ١٩١٣ .

(٢) شيلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » ص ٤٥١ .

بعد التحقق من هذه المسلمات بواسطة أثرها فى الحياة . وعلى هذا النحو نجد المذهب الإنسانى ، كالمذهب البرجماتى ، يمحو التعارض القديم بين « العقل » و « الإيمان » : فهو يبين من ناحية أن العقل يجب أن يستند إلى الإيمان، ويعيننا من ناحية أخرى على أن نضع حداً فاصلاً بين الإيمان الحقيقى والإيمان الزائف[1].

والمذهب الإنسانى يفترض — من بعض الوجوه — القولَ بالكثرية أو « التعددية » : ذلك أنه إذا أنحى باللوم على إهمال الجوانب الإنسانية فى المعرفة ، حرص على أن يرى فى كل إنسان مركزاً للنشاط والفعل ؛ ومضى قدماً فى حملته على المذاهب التى تنظر إلى الناس وكأنهم يؤلفون كلا واحداً بعينه وتهمل الفوارق القائمة بين أفرادهم . وبعبارة أخرى ، أقر المذهب الإنسانى بما تشهد به التجربة من تعدد الكائنات وتفردها . وليس معنى هذا إغلاق كل طريق يفضى إلى « الواحدية » ، بل يعنى أن الواحدية « يجب الاقتراب منها فى أمانة وصدق لا الاقتصار على افتراضها افتراضاً مستنداً إلى حجج فاسدة » [2] لهذا صح ما يقوله « جون ديوى » من أن « فلسفة شيلر ترجمة للمثالية الواحدية العقلية إلى مثالية تعددية إرادية » [3] .

و « التعددية » عند شيلر هى أولاً إنكار للواحدية . وهو يقول إن القول بوحدة الوجود إنما هو إلحاد بحت من وجهة النظر العملية [4] . أفى استطاعتنا أن نحب المطلق ؟ إن كل فعل ، خيراً كان أو شرا ، يغرق فيه . ففكرة المطلق تهدم كل حب وتهدم كذلك كل فعل . وإن أفعالنا أيا كانت لا تؤدى إلى إثراء « الكل » ولا إلى إفقاره . والعلم ، كالأخلاق والدين ، كلها تغيب جميعاً فيه .

---

(١) شيلر : « المذهب الإنسانى » مقدمة ص ١٤ .

(٢) مقال شيلر فى « الفلسفة البريطانية المعاصرة » ص ٤٠٨ .

(٣) مقال ديوى فى « جريدة الفلسفة » ١٩٠٨ ص ٩٧ .

(٤) شيلر : « ألغاز أبى الهول » ص ٣٢٧ .

فوحدة الوجود إذ تريد أن تفسر كل شيء لا تفسر شيئاً ، بل إنها تحيل العالم خيالا وتنكر كل تطور .

والتعددية تقف كذلك فى وجه النظريات « الإطلاقية » . ويقول لنا شيلر إنه بينما يرى صاحب المذهب الإطلاقى أن كل حقيقة هى وحدة وتماسك مطلق ، يرى صاحب المذهب « التعددى » أن الحقيقة هى قبل كل شيء عيانية فردية ، بل إنها تتحدد فى التجربة دون مبالاة بوحدة أو تماسك [1] . فإذا سلمنا بفعل الإنسان فى « بناء الحقيقة » بدلاً من القول بحقيقة مطلقة ، وصلنا إلى حقيقة ليست واحدة . ما دام كل فرد يساهم فى بنائها .

تعدد فى الحقائق ، وتعدد فى العوالم . « ونستطيع أن نتخيل أننا نمضى خلال عوالم قد بلغت ما شئنا من الكثرة ، وهى منفصلة بعضها عن بعض » [2] . أما نرى فى تجربتنا عوالم عديدة لا تماسك بين أحدها والآخر ؟ إن العالم الذى نعرفه فى تجربتنا اليومية المباشرة ليس هو عين العالم الذى يعرفه المتخصصون ، بل إن علماء الطبيعة مثلاً قد يجهلون العالم الخاص الذى يعرفه علماء البيولوجيا ؛ وقس على ذلك سائر العلوم .

فلو أن الكثرة لم تكن موجودة لظل العالم ثابتاً لا يتغير . العالم فى نظر شيلر أشبه ما يكون بمادة غير محددة ؛ هو إمكانية وجود لشكل من أشكال متعددة . وها نحن أولاء نرى شيلر وقد ساقته فكرة الحقائق المتعددة وفكرة المادة القابلة للتشكل إلى ضرب من ميتافيزيقا التطور الخلاق [3] : فالعالم عنده خاضع لصيرورة واقعية تسير قُدُماً دون ما تراجع ، صيرورة لها بدايتها ولها نهايتها التى تتحدد فى الزمان .

---

(١) شيلر : « المذهب الإنسانى » ص ٤٤ .

(٢) شيلر : « المذهب الإنسانى » ص ٢٨١ .

(٣) شيلر : « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ٢٣٥ — ٢٤٨ .

وهذه « التطورية » ــ المختلفة عن تطورية « سپنسر » ــ هى أشبه بأن تكون تطورية « مونادية »[١] تلوذ بنوع من التأثير الواقعى المتبادل بين أذهان فعالة حرة [٢] .

و « التعددية » عند شيلر تفترض كذلك تصوراً ميتافيزيقيا آخر : أعنى الفردية . ذلك أن الواقع إنما يتألف من أفراد واعية ، لا من قوانين كلية ومقولات مجردة [٣] . على أنه ليس ثمة انفصال بين الفردية عند شيلر وبين تصوره العالم قابل للتشكل ولم يفرغ منه بعد . والأفراد جميعاً ، من قطرة الماء إلى الإنسان ... متنوعة تنوعاً لا يقف عند حد . والفردية حقيقة واقعية ، وهى أيضاً مثل أعلى تصبو الموجودات إليه . والمثل الأعلى للطبيعة كلها هو قيام مجتمع من أفراد كاملين فى عالم كامل لا يتحقق وجوده إلاّ بهم . فنحن أفراد فى مجتمع كبير هو العالم[٤] ؛ والله خالق هذا العالم ؛ وبقاؤه واستمرار وجوده بفضل منه [٥] .

فالميتافيزيقا كما رأينا ملزمة بأن تضع فى اعتبارها الشخصية الإنسانية كلها : لذلك يرى المذهب الإنسانى أنه لا مسوّغ للزعم بقيام ميتافيزيقا موضوعية خالصة مستقلة عن دوافع الفرد وأمانيه . وليس لنا أن نطالب الميتافيزيقيا بأن تزودنا بحقائق أو يقينيات : فالمذاهب الميتافيزيقية على اختلاف ضروبها قد كتب عليها فى نظر شيلر أن لا تبرح نطاقاً معيناً هو نطاق تكهناتنا وحدوسنا عن الحقيقة القصوى . لذلك كانت هذه الضروب من الميتافيزيقا ، من جهة

---

(١) أى تطورية الجواهر الفردة التى يتميز كل منها عن الآخر ، والتى تخضع للتغير ولكن تطورها منبثق من ذاتها .

(٢) شيلر : « ألغاز أبى الهول » ص ١٧٣ ، ٢٠٠ ، ٢١٠ .

(٣) يلاحظ هنا تقارب بين المذهب الإنسانى عند شيلر وبين مذهب الشخصية الواعية عند « رنوفييه » (انظر : رنوفييه : « مذهب الشخصية ») .

(٤) شيلر : « المذهب الإنسانى » ص ٢٠ من المقدمة .

(٥) شيلر : « ألغاز أبى الهول » ص ٣١٠ .

الموضوعية ، أدنى قيمةً من العلوم التى هى مناهج عامة لا تهدف إلا إلى دراسة الظواهر ، دون اعتبار للشخصية الإنسانية [١] .

وإذن فلا اعتراض للمذهب الإنسانى على حق الفيلسوف فى إقامة مذهب ميتافيزيقى أيا كان ، وإنما اعتراضه على الادعاء بأن هذا المذهب أو ذاك هو وحده المذهب الحق المعصوم من الخطأ [٢] . أوليست الميتافيزيقا استعداداً ملازماً للذهن الإنسانى غير منفك عنه ؟ لقد كتب «كانط » من قبل : « إن من يطمع فى أن يعدل الذهن الإنسانى عدولاً نهائيا عن البحوث الميتافيزيقية كمن يطمع فى أن نكف نهائيا عن التنفس ، لا لشىء إلا لأننا قد سئمنا من استنشاق الهواء الفاسد على الدوام ! وإذن فستوجد فى كل زمان فى العالم ، ومن باب أولى عند كل إنسان ، وبخاصة عند كل إنسان يفكر — ستوجد دائماً ميتافيزيقا يقدّها كل واحد على قده ، حين تعوزه قاعدة واضحة يستطيع أن يراعيها » [٣] . وإذا جاز لنا أن نعتقد بما يقول « إميل ميرسون » من أن« الميتافيزيقا لازمة للإنسان لزوم التنفس » [٤] ، فلا غرابة فى أن نرى صاحب المذهب الإنسانى ملزماً بالإقرار آخر الأمر بأنه لا سبيل لنا إلى الفرار من المشاكل الميتافيزيقية [٥] .

ولا بدع أن يكون المذهب الإنسانى أكثر ترحيباً بالميتافيزيقا من المذهب البرجماتى : فقد عرفنا أنه شديد الاهتمام بما فى أفكار الإنسان وعواطفه ومشاعره من تنوع خصب زاخر . أما وقد تخلص من الاعتقاد بحقيقة « مطلقة » ثابتة ،

---

(١) مقال شيلر فى « الفلسفة البريطانية المعاصرة » ص ٤٠٩ ؛ وأيضاً « منطق للاستعمال » ص ٤٤٩ بع .

(٢) شيلر : « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » (الفصل الأول) .

(٣) قارن : دلبوس : « فلسفة كانط العملية » الطبعة الثانية باريس ١٩٢٦ .

(٤) ميرسون : « التفسير فى العلوم » ص ٦ .

(٥) يقول برادلى : « الميتافيزيقا هى الاهتداء إلى حجج باطلة لتأييد ما نعتقده بالغريزة . ولكن الاهتداء إلى هذه الحجج هو نفسه ضرب من الغريزة » . ولهذه العبارة الغريبة دلالتها فى هذا المقام .

فقد كان طبيعيا أن يستنكر كل تعصب وتزمت واضطهاد ، وأن يطالب بتسامح عام شامل لا قيد فيه ولا شرط [1] . والواقع أن الاعتزاز بما للشخصية الإنسانية من كرامة ، ذلك الاعتزاز الذى جعل منه « كانط » مبدأ أخلاقيا قد غدا عند شيلر عقيدة راسخة . وقد استهجن شيلر ميل المعارضين للرأى أو للمذهب إلى احتقار خصومهم أو السخط عليهم . ذلك لأن تخبط الآخرين وضلالهم لا ينبغى أن يكون سبباً فى حرمانهم من العطف الواجب نحوهم . وخير سبيل لإبداء هذا العطف هو أن نتوخى فهمهم ، وأن نتولى تبصيرهم . أليس فى كل فكر إنسانى صريح نفحات من الود والإخاء عند أهل الصفاء ؟

إن أخلاق المذهب الإنسانى لتفضى بنا إلى احترام جميع المعتقدات ، ولو بدا لنا بعضها باطلاً ، ما دام أصحابها مخلصين ؛ وإنها لتدعونا كذلك إلى أن نصون فكرنا من الانزلاق فى مزالق التشيع والحزبية . وما أشبه الفيلسوف الإنسانى المعاصر بالحكيم الرواقى القديم ! إنه يواجه ما فى العنصرية من ضيق وتعصب ، بما فى الإنسانية من شمول وتسامح ، ويترفع عن كل تمييز بين الأجناس أو الطبقات ، ويعمل على أن يكون إنسان اليوم « مواطناً عالميا » حقاً .

(١) مقال شيلر فى « الفلسفة البريطانية المعاصرة » ص ٤٠٧ ؛ « المذهب الإنسانى » ص٢٦٨ بع ؛ « أينبغى أن يختلف الفلاسفة » ، ص ٣٠٩ .

١٠ ـ معانى المذهب الإنسانى وإشعاعاته

نستطيع أن نقول إن لفظ المذهب « الإنسانى » أو النزعة « الإنسانية » يؤخذ فى اللغات الغربية على العموم ، وصفاً لكل نظرة عن العالم ، يكون الإنسان فيها مركزاً للاهتمام . ولما كانت هذه النظرات متعددة متفاوتة فقد اكتسب لفظ « الإنسانية » معانى كثيرة مختلفة .

وأول ما أطلق اللفظ إنما كان للدلالة على الحركة الفكرية التى يمثلها الكتاب والمفكرون فى عصر الرينسانس ممن اشتهروا باسم « الإنسانيين» مثل : « پترارك » و « بوچيو » و « لورنت ڤالا » و « إرَزْم » و « بوديه » : وهى حركة أوضحُ سماتها السعى إلى الإعلاء من كرامة الفكر الإنسانى ، ومقاومة روح التقليد والسلطة والجمود . وسبيل أنصارها لتحقيق هذه الغاية هى تحطيم قيود العصر الوسيط والإسقولائية ، تلك القيود السائدة آنذاك فى الأدب والفن واللاهوت ، والعمل على ربط الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة .

ولم يكن المفكر « الإنسانى » رجلاً محيطاً بما كتب القدماء ، مستمداً وحيه منهم فحسب ، بل كان رجلاً قد فتن بالقدماء فتوناً جعله يقلدهم فى حياتهم ويحاكيهم فى عقائدهم ، ويقتدى بهم فى لغتهم وتفكيرهم . ولا جرم أن حركة كهذه متى أوغل فيها أصحابها إلى أقصى حدودها المنطقية ، كانت خليقة أن تتجه إلى اقتلاع الظاهرة المسيحية من جذورها [٢] . ومنذ ذلك الحين شاع التعارض بين النزعة « الإنسانية » والعقيدة المسيحية فى مؤلفات الغربيين وكتاباتهم

ولكن الاستعمال الفلسفى الدقيق لهذا اللفظ إنما هو استعمال حديث [٢] :

---

(١) راجع : لالند : « معجم الفلسفة » باريس ١٩٥١ ص ٤٢١ .

(٢) انظر : شيلر : « المذهب الإنسانى» (مقال فى « موسوعة الدين والأخلاق » لهيستنجز ، ١٨٩٧ م ٦ ص ٨٣٠) .

نجد بعض المؤلفين المحدثين يستعمله وصفاً لبعض الاتجاهات الفلسفية ، مرادفاً للمعيارية الإنسانية [١] ، ومقابلاً للمذهب الطبيعى أو الدهرى . وممن استعملوا اللفظ بهذا المعنى « ا . سِث پرنجل – پاتيسون » فى كتابه عن « مكان الإنسان فى الكون » [٢] ، و « كالدويل » فى حديثه عن مذهب الأخلاق عند « أويكن » [٣] .

وقد كان فيلسوفنا « شيلر » أولَ من اقترح على « وليم چيمس » أن يطلق لفظ « الإنسانية » على « البراجماتية » فى أعم صورها . وعلى المعنى الذى أراده « چيمس » نفسه فى كتابه « إرادة الاعتقاد » [٤] .

وقد رأينا من قبل أن شيلر قد عرّف « المذهب الإنسانى » ، فجعله مقابلاً للمذهب « الإطلاقى » [٥] وللمذهب « الطبيعى » أو الدهرى . ونضيف الآن أن هذا التأويل قد وجد تأييداً عند وليم چيمس فى مقال له عنوانه « ماهية المذهب الإنسانى » [٦] وفى كتابه عن « البرجماتية » [٧] ؛ وأن إنسانية شيلر تتعلق بالمنطق ونظرية المعرفة أكثر مما تتعلق بالنظرة الدينية ، وأنها تتعارض مع « الإطلاقية » والدهرية لا مع النظرة « التأليهية » ، بل إن صبغتها الشخصية تجعلها بالطبع أميل إلى مناصرة الإيمان بالله .

غير أن بعض أنصار « الإطلاقية » المثالية – مثل « ماكِنْزى» و « لورد هلدين » – قد استعملوا اللفظ بعد ذلك على معنى لا يخلو من إبهام ، وأرادوا به

---

(١) هى « الأنثروپومرفيه » التى صاغها « بروتاغوراس » السفسطائى فى عبارته المشهورة : « الإنسان مقياس للأشياء جميعاً » .

(٢) ظهر فى لندن سنة ١٨٩٧ (انظر ص ٦١) .

(٣) انظر مجلة « الذهن » ١٩٠٠ ص ٤٣٦ .

(٤) جيمس : « إرادة الاعتقاد » نيويورك ولندن ١٨٩٦ (انظر المقدمة) .

(٥) انظر مقدمة شيلر لكتابه « المذهب الإنسانى » وكتابه « دراسات فى المذهب الإنسانى »

(٦) أعاد نشره فى كتابه « معنى الحقيقة » ١٩١٠ .

(٧) فى المحاضرتين السادسة والسابعة .

أحياناً الدلالة على مجرد « الاهتمام بالإنسان » ، وجعلوه وسطاً بين الاتجاه « الطبيعى » والاتجاه « الفائق للطبيعة » [١] .

ومن معانى المذهب الإنسانى ذلك المذهب الذى يرى أن الإنسان ينبغى عليه من الناحية الأخلاقية أن يقصر اهتمامه على ما يدخل فى النطاق الإنسانى من صفات وفضائل وأعمال . وبهذا الصدد يقول « دو روچمون » : « إن المذهب الإنسانى يدل على نظرة عامة عن الحياة تقوم على الاعتقاد بأن نجاة الإنسان تتحقق بالجهود الإنسانية وحدها . وهو اعتقاد مخالف كل المخالفة للعقيدة المسيحية التى تذهب إلى أن نجاة الإنسان إنما تتحقق بفضل من الله لا دخل لإرادة الإنسان فيه » [٢] .

وكثيراً ما نجد الباحثين فى الأمور الدينية ميالين إلى جعل الاتجاه « الإنسانى » معارضاً للأتجاه إلى الأمور « الفائقة للطبيعة » . غير أن فريقاً من الكتاب ، فى إنجلترا وغيرها ، قد أشاعوا استعمال لفظ « المذهب الإنسانى » ، وإن يكن كل واحد منهم قد أخذه على معنى خاص : نجد « بلفور » مثلاً وكأنه يريد بالمذهب الإنسانى جميع خصائص الإنسان ، كالبحث عن الحق وتذوق الجمال والسعى إلى الخير [٣] . ونجد « جورج سارتون » فى بحث له عن « المذهب الإنسانى الجديد » [٤] يحاول أن يبين فكرة التآزر بين العلوم جميعاً فى الحضارة الحديثة .

---

(١) ماكنزى : « محاضرات عن المذهب الإنسانى » ١٩٢٠ ؛ لورد هلدين ؛ « فلسفة الإنسانية » ١٩٢٢ .

(٢) دوروچمون : « سياسة الشخصية » ص ١٢٥ (نقلا عن لالند : « معجم الفلسفة » مادة « المذهب الإنسانى ») .

(٣) بلفور : « المذهب التأليهى والمذهب الإنسانى » ١٩١٥ .

(٤) مستخرج من مجلة « إيزيس » المجلد السادس ، سنة ١٩٢٤ .

وما لبثنا أن رأينا المذهب الإنسانى يأخذ معنًى جديداً فى أمريكا حين امتد اتصاله بالأمور الدينية : ففى سنة ١٩٢٩ نشر « ولتر ليبمان » بعنوان « مقدمة للأخلاق » بحثاً بسط فيه مذهباً للأخلاق قدمه على أنه أخلاق « المذهب الإنسانى » باعتباره معارضاً للمذهب « التأليهى » [١] . وكذلك تخلى بعض طوائف الكنيسة الأمريكية عن المذهب التأليهى ، وأطلقوا على عقيدتهم اسم « المذهب الإنسانى الخالص » : وكأنهم أرادوا أن يبينوا للناس أنهم لم يعودوا يرون الاعتقاد بإله أمراً حيوياً فى الدين . وبهذا المعنى الذى وجد قبولاً أيضاً عند غير رجال الدين من البريطانيين ، اقترب المذهب الإنسانى مما جرت العادة أن يطلق عليه اسم « المذهب الوضعى » [٢] .

وقامت أخيراً فى أمريكا حركة تحت زعامة « ايرڤنج بابت » و « پول إلمر مور » وسار أصحابها تحت راية « المذهب الإنسانى » ، محتجين على طرق التربية الجديدة ذات النزعة الرومانتيكية ، منادين بالرجوع إلى التربية الحرة القديمة الكلاسيكية . ويشبه أن تمثل هذه الحركة مدرسة « السلفية » فى النقد الأدبى ؛ وهى تؤكد ضرورة النظام فى العلاقات الاجتماعية ، وهى من هذه الجهة ذات قرابة من طراز الفكر الفرنسى الذى كان يمثله « برونتيير » أوائل هذا القرن ، ويمثله اليوم « چوليان بندا » [٣] .

ومنذ سنة ١٩٣٠ — وهى السنة التى قام فيها طائفة من الكتاب الشبان من تلاميذ « بابت » و « مور » ، ونشروا سلسلة من البحوث عنوانها « المذهب الإنسانى وأمريكا » — ثارت مناقشات عديدة لا تخلو من حدة بين أنصار المذهب الإنسانى وأنصار المذهب الدهرى . وفى تلك السنة عينها نشر « لامسون »

---

(١) مقال شيلر عن المذهب الإنسانى فى « موسوعة الدين والأخلاق » .

(٢) مقال شيلر عن المذهب الإنسانى فى « وسوعة العلوم الاجتماعية » .

(٣) قارن : بندا : « فى بعض الأمور الثابتة لدى الذهن الإنسانى » باريس ١٩٥٠ .

كتاباً عنوانه « المذهب الإنسانى الجديد » عبر فيه، على قول شيلر ، عن « آراء لشيوعى حديث ذى وعى طبقى متطور تطوراً عالياً » [١] . ونشر « شارل أندلر » بالفرنسية مجموعة من البحوث أطلق عليها اسم « المذهب الإنسانى العمالى » ، رسم فيها برنامجاً « لتعليم عمالى عال » [٢] ونشر « لوى مرسييه » دراسة عن « الحركة الإنسانية فى الولايات المتحدة » بحث فيها آراء « بابت » و « مور » و « بروئل » ممن يرون أن قوة الفن وقوة الأدب تتجليان فى التعارض بين ما للإنسان من « إرادة عالية » وبين ما له من طبيعة حيوانية [٣] ، وبعبارة أخرى ذلك التعارض القائم فى الإنسان بين غايات طبيعته الإنسانية بمعناها الدقيق (الفن والعلوم والأخلاق والدين) وبين غايات طبيعته الحيوانية ، بين « الإرادة العليا » — كما يقول « بابت » — وبين « الإرادة الدنيا » [٤] .

وفى سنة ١٩٣٣ نشر « لوى مرسييه » أيضاً دراسة جديدة عنوانها « تحدّى المذهب الإنسانى : بحث فى النقد المقارن » ، وقد رأى المؤلف فيها أن مصير الحضارة الإنسانية يعتمد على اختيار عال لا مناص منه : فإما أن نتقبل المذهب الدهرى ، بإنكاره للقانون الذى هو أعلى من الأفراد ومن الجماعات ، وميله إلى تفتيت الشخصية الإنسانية ، ونزوعه إلى الاستبداد الاجتماعى ، وإما أن نختار المذهب الإنسانى بما يحتمل من ثنائية الروح والبدن ، وبتأكيده للشخصية المسئولة « تجاه قانون أعلى منها ، قانون يجب على الإنسان أن يهتدى إليه ، وتجاه إرادة عالية يجب أن ينسق الإنسان إرادته الطبيعية معها » [٥] .

---

(١) قارن : مجلة « الذهن » عدد أبريل ١٩٣١ ص ٢٥٦ .

(٢) شارل أندلر : « المذهب الإنسانى العمالى » باريس ١٩٢٧ .

(٣) لوى مرسييه : « الحركة الإنسانية فى الولايات المتحدة » ١٩٢٩ .

(٤) انظر تعليقات لرو فى لالند : « معجم الفلسفة » مادة « المذهب الإنسانى » .

(٥) قارن : « المجلة الفلسفية » باريس ، عدد مارس ١٩٣٤ .
ص ٢٩٨ .

وفى سنة ١٩٣٦ نشر « چاك ماريتان » كتاباً سماه « المذهب الإنسانى المتكامل » أوضح فيه موقف الفيلسوف المسيحى من المذهب الإنسانى. وقد عرّف « ماريتان » هذا الموقف بأنه ذلك الذى يحاول « أن يجعل الإنسان إنسانياً حقا ، وأن يظهرنا على عظمته الأصيلة حين يجعله مساهماً فى كل ما يمكن أن يوفر ثراءه فى الطبيعة وفى التاريخ. إنه يطلب إلى الإنسان أن ينمى الإمكانيات المنطوية فيه ، وأن يزكى قواه المبتدعة وحياة العقل ، ويسعى إلى أن يجعل من قوى العالم الفيزيقى أدوات وذرائع لحريته » [1] .

وفى أعقاب الحرب العالمية الأخيرة ، شاع استعمال لفظ « المذهب الإنسانى » فى أوروبا وأمريكا شيوعاً حمل « چان پول سارتر » زعيم الوجودية الفرنسية على أن يجعله عنواناً لكتابه « الوجودية مذهب إنسانى » . والمذهب الإنسانى فى نظر الفيلسوف الوجودى يرى أن الإنسان هو على الدوام « خارج نفسه » ؛ ومتى جعل نفسه « مشروعاً » ومتى أضاع نفسه خارج نفسه . استطاع أن يجعل نفسه موجوداً . ومن جهة أخرى إنما يستطيع الإنسان أن يكون موجوداً حين يسعى إلى أغراض متعالية ، أى تتجاوزه . ولما كان الإنسان هو هذا « التجاوز » ، ولما كان لا يتناول الموضوعات إلا بالقياس إلى هذا التجاوز ، فهو حينئذ فى لب التجاوز نفسه . وليس هنالك من عالم إلا العالم الإنسانى ، عالم « الذاتية » الإنسانية . فالوجودية مذهب إنسانى لأنها « تذكّر الإنسان بأنه ليس هنالك من تشريع إلا نفسه ، وأن الإنسان ، حين يبحث خارج نفسه عن غرض هو تحرر معين وتحقق خاص ، إنما يحقق نفسه إنساناً » [2] .

وفى سنة ١٩٥٢ ظهر بالفرنسية كتاب عنوانه « كبار أساتذة المذهب الإنسانى الأوروبى » ألفه « چان — إدوار سپنليه » ، وسلط فيه الأضواء على

---

(١) چاك ماريتان : « المذهب الإنسانى المتكامل » باريس ١٩٣٦ ص ١٠ — ١١ .

(٢) چان پول سارتر : « الوجودية مذهب إنسانى » باريس ١٩٤٦ ص ٩٢ — ٩٤ .

ستة من دعاة المذهب الإنسانى الأوروبى ، وهم « إرزم » و « ڤلتير » و « جوته » و« نيتشه » و « سپتلر » و « ريلكه » . والواقع أنه ليس هنالك سمات مشتركة بين هؤلاء الستة من كبار الإنسانيين ، بل إنهم قد يمثلون أنماطاً مختلفة من الإتجاهات الإنسانية ؛ فإرزم أقرب إلى أن يكون موفقاً بين الفكر المسيحى والثقافة الكلاسيكية ؛ أما ڤلتير فقد أضفى على شمول « عصر الأنوار » حياةً مشخصةً متعددة الجوانب ؛ وأما « جوته » فقد تميزت عبقريته بذلك التأليف الثقافى الرائع ؛ وأما سپتلر فقد عبر عما كابده من دراما الحياة الإنسانية ، وقوامها عنده ذلك « الصراع الأزلى بين القوة التى تبطش وبين العبقرية التى تحرر » ؛ ومن نتشه فيلسوف القوة إلى ريلكه شاعر الموت ، يقوم جدل عنيف بين الحكمة القاسية والوعى المرهف لما فى الوجود الإنسانى من عذاب وبلاء [1].

* * *

نرى مما تقدم أن لفظ المذهب « الإنسانى » قد لقى عند أهل عصرنا رواجاً عظيماً أدّى إلى زيادة الاختلاف فى معانيه عند مستعمليه ، كما أدّى إلى كثرة الاختلاط فى أذهان القراء والمستمعين . وسواء اتفق الفلاسفة أم اختلفوا فى المستقبل على مدلوله ، فأغلب الظن أنهم لن يتخلوا عن لفظ قد أوتى ما أوتى لفظ « الإنسانية » من جاذبية وإشعاع .

---

(١) جان — إدوار سبنليه : « كبار أساتذة المذهب الإنسانى الأوربى » باريس ١٩٥٢ ص ٩ — ١٢ .

خاتمة

ما أبعد شيلر عن ذلك الفريق من الفلاسفة الذين يتوهمون أنهم قد أدركوا الحقيقة فى ذاتها ! فهو شديد الاهتمام بما يكون لعقليات المفكرين وشخصياتهم وأمزجتهم من أثر فى نشوء كل مذهب فلسفى وتطوره وازدهاره . والإنسان فى نظر شيلر هو حقا « مقياس للأشياء جميعاً » . ولا بدع فى ذلك ما دام كل فكر هو فكر إنسانى ، وسيظل دائماً فكراً إنسانيا . والواقع أنه ليس من الممكن أن نتجنب قياس الأمور بمقياسنا الإنسانى : فكل منا يقيس الأمور بهذا المقياس على طريقته الخاصة ، تبعاً لالتماسه التعبير عن الحقيقة القصوى فى انطباعات الحواس ، أو فى حدوس القلب ، أو فى مقولات الفهم ، أو فى أوامر الضمير ؛ إن الشخصية الإنسانية هى دائماً حجر الزاوية فى كل فلسفة حية[1] .

على أن بعض الفلسفات قد جرت على غير هذه السنّة : فهى مذاهب قائمة على حقائق « متعالية » ، تتخطى حدود التجربة الإنسانية . فكان طبيعيا أن يتصدى لها فيلسوف المذهب الإنسانى ، وأن يبين لها أن الحقائق التى كثيراً ما توصف بأنها حقائق « أولية » ، أى حقائق تبدو ضرورية وتفرض سلطانها على جميع الأذهان ، لا تعدو أن تكون « مسلمات » ، وبعبارة أخرى طرائق مناسبة للنظر إلى الأشياء ؛ وكل قيمتها فيما تؤديه للفكر والعمل الإنسانى من « خدمات » ومن أجل هذا عارض شيلر كل ميتافيزيقا « إطلاقية » ، تجرد الفكر من كل أثر لشخصية الإنسان ، حين تترفع عن الشواغل والاهتمامات الإنسانية .

ومن هنا نفهم المقصد الذى يرمى إليه شيلر حين شدد النكير على المنطق

---

(١) شيلر : « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ٢٣٥ .

الصورى – وهو ثمرة تكلف واصطناع – ذلك المنطق الذى يزعم أنه يمثل « الفكر الخالص » ، كما لو كان من الممكن فى الواقع أن نجعل « النظر » مستقلا عن « العمل » ! [1] وإذن فقد أخذ شيلر على عاتقه أن يكشف عن عيوب المنطق التقليدى ، وأظهر هذه العيوب وأخطرها فى نظره أنه قد غفل عن الطريقة التى يتبعها الناس بالفعل فى تفكيرهم .

وينهض شيلر بإصلاح المنطق إصلاحاً يقوم على دعائم سيكولوجية ، بحيث يجعل مكان الصدارة فيه لشخصية الإنسان المفكر ، و « للقصد » الذى يرمى إليه ، و « المعنى » الذى تنطوى كلماته عليه . فالشخصية الإنسانية بأسرها : كل ما ينبض به قلب الإنسان ، وكل ما تصبو إليه نفسه ، وجميع معتقداته ومثله العليا – هذا كله يجب أن يحسب له حساب ، ويجب على كل فلسفة جديرة بهذا الاسم أن تضعه موضع الاعتبار .

وقد كان من شأن هذه الدعوة أن تُفضى بالمذهب الإنسانى إلى توكيد الطابع الغائى للفكر : فكل فكرة عن الحقيقة ، ككل معرفة بوجه عام ، تعتمد دائماً على الهدف الذى يرمى الإنسان إليه . وهذه سمة مميزة للمذهب الإنسانى . ولكن مما يزيد دهشتنا من تجاهل المنطق التقليدى لهذا الطابع الغائى أن أرسطو ، واضع هذا المنطق ، كان من القائلين بالغائية فى البيولوجيا والميتافيزيقا على حد سواء .

إن المعرفة عند الإنسان – وشأنها شأن جميع القيم عنده – تسير قدماً فى نمو متصل . ومن أجل هذا رأى شيلر فى التطور وفى حيوية الذهن شرطين أساسيين لكل نظرية فى المعرفة [2] .

---

(١) انظر ملاحظات شيلر بهذا الصدد فى الفصل الثالث عشر من كتابه « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ١٦٤ – ١٨١ .

(٢) شيلر : نقد وتعليق على كتاب ستيس : « نظرية المعرفه والوجود » منشور فى مجلة « الذهن » يناير ١٩٣٣ ص ٩٤ .

والإبستمولوجيا الإنسانية حريصة كل الحرص على مبدأين مهمين . كان نصيبهما الإهمال فى المنطق القديم، وهما « مراعاة مقتضى الحال » و « الاختيار ».

وتتبين طرافة المذهب الإنسانى بوجه خاص فى اهتمامه بمشكلة « القيم » وفى المنزلة التى جعلها لها فى الحكم على الأشياء : فتعريف « الواقعة » بأنها « قيمة » من القيم يمحو ذلك التمييز الشائع بين « أحكام الوجود » و « أحكام القيمة » ؛ لأن هذا المذهب إنما يعتبر أحكام الوجود نوعاً من أحكام القيمة . لا يتميز إلا بأنه أقل خضوعاً للتغير الناجم عن اعتبارات ذاتية . وإذن فلا وجود إلا للقيم ، فى مجال المعرفة وفى مجال العلم . كما هو الشأن فى مجالات الأخلاق والفن والدين .

والمذهب الإنسانى يتخذ فكرة « المخاطرة » شعاراً وينضوى تحت لوائها عن طيب خاطر[1] . وهو يؤثرها على ما جرى عليه المنطق القديم من تشبث برابطة ضرورية بين التصورات يسلم بها تسليما . وتتبعها الأذهان الخاملة. وإن فى الدعوة إلى المخاطرة لدعوة إلى العمل وبذل الجهد . وفى كل بحث يتمثل الجهد الإنسانى فى الكشف عن الروابط التى تربط بين الوقائع وبين الهدف الذى يرمى الإنسان إليه . والفلسفة الإنسانية — وهى بمنأى من أن تعزل الإنسان عن الطبيعة ، وأن ترى فيه متفرجاً على مسرح الأشياء يقف إزاءها مكتوف اليدين عاجزاً عن تغييرها — تحث على بذل ما فى الوسع . والإقبال على المساهمة فى « بناء الواقع » الذى لا ينفصل فى نظرها عن « بناء الحقيقة » .

تلك فيما يبدو هى المهمة الكبرى التى أراد أن يضطلع بها شيلر : فللمذهب الإنسانى الفضلُ فى أنه لا يتصور العالم شيئاً تاما معطى لنا جاهزاً . بل إن لشيلر عقيدة يعتز بها أيما اعتزاز ، وتلك هى أن الواقع قابل للتشكل ، وأننا نستطيع أن نصنع به ما نشاء . وأننا نخلقه على الدوام ودون انقطاع ، وأن عملية الخلق لم تنته بعد ولن تنتهى أبداً . إن عالمنا ذاته سائر فى طريق النمو والتحقق ، وما المستقبل

(١) « منطق للاستعمال » الفصل الخامس ، فقرة ٤ ؛ والفصل الثامن عشر ، فقرة ٦ .

إلا منطقة الممكنات التى قد نجعل بعضها مستحيلاً وبعضها واقعاً ، تبعاً للاتجاه الذى نحدده لنشاطنا .[1]

وطبيعى فى مذهب يؤكد حقيقة التغير فى الوجود ويسلم بما فى الصيرورة من جدة وطرافة ، أن يرفض ما جرى مجرى الأمثال السائرة عند بعض الفلاسفة من قولهم إنه « لا جديد تحت الشمس » أو « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » ؛ وطبيعى أيضاً أن يحرص على أن يبين أن واجب المرء ، بل فى وسعه ، أن يؤدى دوره فى هذه الدراما الشائقة المثيرة — التى هى الحياة ؛ وإنه لدور كبير خطير ، وإنْ بدا صغيراً متواضعاً . ومهما يكن الأمر ففى المذهب الإنسانى ما يستنهض هممنا ، ويرفع هاماتنا . ويحضنا على العمل الدائب والكفاح المتصل ، فى رضى وتفاؤل وإقبال[2] . وهو إذ يرشدنا إلى ما يصحح أخطاءنا ، ويسدّد خطانا ، يبارك جهودنا ، ويذكى آمالنا ، ويقوى يقيننا بحريتنا ، ويعزز وعينا لقدرتنا ، ويودع فى نفوسنا إيماناً بالتقدم راسخاً لا يتزعزع .

---

(١) قارن هذه النظرة بما ذهبت إليه وجودية « چان پول سارتر » من أن الموجود الحى المفكر يصنع نفسه حين يتخذ لنفسه « موقفا » ، وأن هذا الموقف إنما يرجع إليه آخر الأمر (سارتر : « الوجودية مذهب إنسانى ») .

(٢) شيلر : « أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ص ٢٤٢ .

نصوص مختارة

من مؤلفات شيلر

١

مطابقة مقتضى الحال

لو كان فى وسع المناطقة أن يبدأوا بحوثهم من صفحات بيضاء ، بدلاً من ارهاق أذهانهم بحل طلاسم مخطوطات مطموسة المعالم ، يرجع عهدها إلى ألفى سنة خلت ، لكان من العسير أن يفوتهم الإقرار – على وجه أسرع وأصرح – بوجود « مطابقة مقتضى الحال » ، والاعتراف بما لها من أهمية . بيد أنهم لم يكتشفوها . وظل المذهب الرئيسى للمنطق . الذى تمت له الغلبة على ضروب المنطق الأخرى ، قائماً على إنكارٍ مطلق لفكرة المطابقة ولجميع ما يتصل بها من أفكار . ذلك أن هذا المنطق يرى أن المعرفة تقوم على الإحاطة بكل شىء وتتجه إلى هذه الإحاطة ، بدلاً من اتجاهها إلى انتقاء ما هو مطابق لمقتضى الحال .

ولكن من الطبيعى أن عمى المنطقيين لم يمنع الرجل العملى من الاحتياج إلى فكرة الملاءمة . وتولى المشرعون بسط الفكرة وصياغة مصطلحاتها . لأن طبيعة

RELEVANCE

If logicians had been able to start with a clean slate, instead of puzzling over the palimpsests of 2000 years, they could hardly have failed to recognise the existence and importance of Relevance much sooner and more explicitly than they have done. As it was, they never discovered it, and the central doctrine of the most prevalent logic still consists of a flat denial of Relevance and of all the ideas associated with it. For it represents knowledge as based upon, and aiming at, all-inclusiveness instead of a selection of the relevant.

But, of course, the blindness of logicians did not prevent the practical man from needing the notion of Relevance. It was left to the lawyers

مهنتهم جعلتهم فى حاجة ماسة إليها . فإن القاضى حين ينظر فى قضية والمحامى حين يعدّ دفاعه فيها ، يتعين على كل واحد منهما أولاً أن يبين معالمها وأن يرسم حدودها . لأنه لا يستطيع أن يتتبع جميع شعبها الممكنة إلى غير نهاية ، ولا بد له من أن يضع حدًّا فاصلا بين الظروف التى يراها « ملائمة » لغرضه ، أى « معينة له » على تحقيقه ، وبين تلك التى لا تلائمه . وهو مضطر إلى أن يستقر على رأى فى الوقائع وأوجه الدفاع والأدلة التى لها صلة بالقضية والتى قد تكون مقبولة ، وأن يستبين الوقائع والشواهد التى لا تلائم مقتضى الحال ويتعين استبعادها . فإن لم ينته فى ذلك إلى رأى لم يستطع أن يفرغ من قضيته فى الوقت المناسب ، ولا أن يصل إلى الكشف عن وجه الحق فيها : إذ لو أن كل ما له صلة بالقضية ولو من بعيد ، قد أجيز أن يحشر فيها حشراً ، لاختنق الدليل « الجيد » الذى قد يوصل إلى كشف الحقيقة تحت أكداس الأدلة الفاسدة التى لا تؤدى إلى شىء أو تؤدى إلى الانحراف عن الطريق السوىّ . وإذن فهو يدل على صحة حكمه حين يقوم بهذا الاختيار : يستبعد ما لا يناسب المقام وما لا أهمية له فى الموضوع ،

---

to evolve the conception and its vocabulary. They had, of course, a pressing professional need for the notion. For when a judge has to try a case, or an advocate to state it, he has first of all to outline it, i.e. to determine its limits. He cannot follow all its conceivable ramifications into the infinite. He must draw the line between the circumstances which he considers *relevant*, that is *helpful*, to his purpose and those which are not. He must make up his mind about the facts, the pleadings, and the evidence which have a bearing on the case and may be admitted, and those which are irrelevant and must be excluded. Otherwise he cannot finish his case within a reasonable time, nor arrive at the truth about it : for if everything that is, however remotely, to be connected with the case is allowed to be dragged in, the *good* evidence, which might lead to the discovery of the truth, will be stifled by masses of bad evidence, leading nowhere, or in the wrong direction. He shows the goodness of his judgment, therefore, in making his selection. He

ويركّز اهتمامه فى الأمور الحيوية والمسائل « الجوهرية » : وعلى قدر ما يتيسر له إجراء هذا الاختيار تكون سرعته فى الفصل فى القضية وقدرته على إجادة الحكم فيها . . .

فطابقة مقتضى الحال مثال مشرق — لا للطريقة الملحة التى تسلكها الحاجة العملية كمهماز للتقدم النظرى فحسب ، بل لبطء النظريين فى الانتفاع من التجربة . ذلك أن نظرية مطابقة مقتضى الحال لا تزال فى طورها الابتدائى ، وإن تكن الفكرة قد بلغت قيمتها من الناحية العملية مبلغاً يجعل استعمالها مستديماً تحت أسماء متعددة ، مع أن الإنجليزية هى اللغة الوحيدة التى زودت بمجموعة تامة وافية من المصطلحات التى تعبر عنها . وبالرغم من أن هذه الفكرة لم تجد بعدُ طريقها إلى قواميس الفلسفة ، فإن المنطقيين أنفسهم يجدون أنفسهم مضطرين إلى استعمالها فى استتار وإبهام ، وإن يكونوا لا يزالون بعيدين عن الاعتراف بها باعتبارها إحدى الفكرات الأصلية فى تفكيرنا العقلى ، كما أنهم لا يزالون بعيدين عن الرغبة فى اطراح النظريات التقليدية المتنازعة معها . »

(« منطق للاستعمال » لندن ١٩٢٩ ص ٧٥ — ٧٦)

---

excludes the irrelevant and unimportant, and concentrates on the really vital and 'essential' points : the more he can do so, the more expeditiously can the case be decided and better will the decision be.

Thus Relevance is a shining example not only of the imperious way to which practical need acts as a stimulus to theoretic progress, but also of the slowness of theorists to learn from experience. For its theory is still rudimentary, though practically the conception is too valuable not to be in constant use under a variety of names, English being the only language equipped with a complete and adequate vocabulary for it. Although it has not yet found its way into the dictionaries of philosophy even logicians find themselves constrained to use it, in a covert and confused way, though they are still far from recognising it as one of the primary notions in our actual reasoning, and from being willing to discard the traditional theories which conflict with it.

(*Logic for use*, London 1929 p. 75-76.)

٢
أمنطق جديد ؟

أيمكن أن ندعى أننا قد نجحنا فى رسم تخطيطى لمعالم منطق جديد ؟ هذه دعوى ليس من اليسير التسليم بها : لأنه بالرغم من عقم المنطق الصورى عقماً تامًّا ، فإن أنصاره قادرون على أن يقولوا فى نَفَس واحد : كما أنه ليس من شىء جديد يمكن أن يكون حقيقيًّا ، وليس من شىء حقيقى يمكن أن يكون جديداً ، فإن التجديدات فى المنطق إما أن تكون غير حقيقية وإما أن تكون غير جديدة . وهكذا يلقون فى روعنا أن شيئاً لم يحدث منذ زمان « أرسطو » أو « هيجل » . وإذا اضطرّهم بعض التجديدات الصارخة ، كالدارونية و « البراجماتية » إلى مواجهة الحقائق مكرهين ، ظلوا مصرين على القول بأن أى طائفة خاصة من التجديدات ليست صحيحة ما دامت جديدة ، وليست جديدة ما دامت صحيحة ، بل سبق إليها منذ أمد بعيد . . .

2
A NEW LOGIC ?

May we claim to have succeeded in sketching the outlines of a new logic ? This is not a claim which will be easily allowed. For despite its complete effeteness the devotees of Formal Logic are apt to argue, in the same breath, that as nothing novel can be true and nothing true can be novel, innovations in logic are either not true or not novel. So they make believe that nothing has happened — since Aristolte's day, or Hegels. Or when reluctantly forced to face the facts by some glaring innovation like Darwinism or Pragmatism, they still contend

وعلى الرغم من ذلك فلا ينبغى أن نرجع عن دعوانا أننا قد بينا إمكان قيام منطق جديد . إنه جديد لأنه مشيد على أسس مذهب إرادى ، فى حين أن جميع علوم المنطق الأخرى المعروفة قد تورطت فى الارتباط بالمذهب الذهنى التجريدى ارتباطاً متفاوت العمق ، دون أن تكون متسقة اتساقاً تامًّا دائماً .

وهو جديد لأنه مبنى فى صميمه على وصف التصرف العينى للإنسان فى تحصيله للمعرفة . وهو يرفض التجريد من الشخصية رفضاً صريحاً ، يرفض ذلك التجريد الذى درج المنطق الصورى على ممارسته وسنه قاعدة لكل علم . إنه يستقر جهاراً على المعنى الشخصى ، على الفكر الذى وراءه قصد ، على حرية الاختيار بين طريقين متعارضين ، على الرغبات ، على المسلمات ، على الاهتمامات ، على الاختيار الاعتباطى ، على الاستدلال الاحتمالى ، على التحقيق الذى لا ينتهى — وكل هذه تصرفات قد أعلن المنطق الصورى أنها ممقوتة ومستحيلة . . .

---

that any particular set of innovations is not true in so far as it is novel, and is not novel in so far as it is true, but has been anticipated long ago...

Nevertheless, we should not withdraw the claim to have shown the possibility of a new logic. It is new because it is constructed on voluntarist lines, whereas all other logics hitherto have been more or less deeply, even if never quite consistently, committed to intellectualism.

It is new because it is based, in principle, on a description of the concrete procedure of actual knowing, and expressly repudiates the abstraction from personality which Formal Logic has always practised and prescribed to all science. It openly rests on personal meaning, purposive thought, freedom of choice between alternatives, desires, postulates and interests, hazardous selection, probable reasoning, and unending verification — all of them procedures which Formal Logic declared nefarious or impossible...

Yet it contrives to give quite a straightforward and intelligible account of how we carry on the business of thinking, and actually

غير أنه يحاول أن يعطي وصفاً قويماً مفهوماً لكيفية قيامنا بعملية التفكير ، وكيفية بدئنا وإنهائنا لسلاسل فكرنا . وهذا الوصف يعدل في نظامه وتماسكه أي نوع من المنطق الصوري ، ويزيد عليه أنه أوفر نفعاً ، بل إنه ينتهي إلى نتائج معيارية محددة ولا تقل في وضوحها عن أي نتائج يمكن استخلاصها من المنطق القديم ، وتزيد عليها أنها أكثر قابلية للتطبيق » .

(« منطق للاستعمال » ص ٤٤٠ — ٤٤١)

---

start and conclude our trains of thought. This account is fully as systematic and coherent as any sort of Formal Logic, while it is a great deal more useful, and even develops normative corollaries as definite as any which could be extracted from the old logic, and far more applicable.

(*Logic for Use*, p. 440-441)

٣

طبيعة الميتافيزيقا

هناك نزاع قديم العهد حول طبيعة الميتافيزيقا . ولم يستطع الفلاسفة أن يقرروا إذا كانت الميتافيزيقا اسماً لأول العلوم أو لآخرها . (١) أهى — كما ذهب أفلاطون — العلم الأعلى ، علم الخير الذى تعتمد عليه بقية العلوم ، مثلها فى ذلك مثل آلهة الأساطير الهومرية ، المتدلية كلها من يد « زيوس » ، المنبع الأخير الذى تستمد منه يقينها وقيمتها ؟ (٢) أم هى علم التأليف النهائى للعلوم ، ذلك التأليف الذى يسبكها جميعاً فى كل متلائم ؟ لقد اضطرت كلتا الدعويين أن تخفض صوتها ، لضآلة ما حققته فى الواقع . فجنحت الأولى إلى الاعتقاد المعتدل بأن الميتافيزيقا على أى حال علم مستقل له مناهجه ومقاييسه الخاصة به ؛ وانتهت الثانية إلى القول بأن الميتافيزيقا هى علم « المشكلات الأخيرة » التى

3

THE NATURE OF METAPHYSICS

There is a dispute of long standing about the nature of inetaphysics. Philosophers have never been able to decide whether metaphysics was to be the name for the *first* or for the *last* of the sciences. Is it, (1) as Plato thought, the supreme science of the good from which all the rest depend, like the gods of the Homeric pantheon all dangling from the hands of Zeus, the ultimate source from which they derive their certainty and value ? Or (2) is it the science of the *final synthesis* of the sciences which moulds them into a concordant whole ? In view of its actual achievements both claims had to be toned down. So the first was moderated into the belief that metaphysics is at any rate an independent science with methods and standards of its own; while the

تتبقى للنظر فيها بعد أن تنجز العلوم الأخرى عملها .

واضح إذن أن هذه الوجهات من النظر تشير إلى ثلاثة آراء فى الصلة بين الميتافيزيقا والعلوم . فوجهة النظر الأفلاطونية تجعل العلوم معتمدة على الميتافيزيقا ؛ ووجهة النظر الثانية تجعل كل واحد مستقلا عن الآخر ؛ أما الثالثة فتجعل الميتافيزيقا معتمدة على العلوم — على أى حال بمعنى أنها مضطرة إلى أن تتقبل المعرفة التى تزودها العلوم بها وإلى أن تستفيد منها .

وواضح كل الوضوح من حيث القيمة أن النظرية الأفلاطونية خاطئة . لقد فندّها تاريخ العلوم ، لأن تقدم العلوم يكون مستحيلا لو كانت معتمدة من حيث مبادؤها على الميتافيزيقا .

والنظرية الثانية يشوبها عيب ، وهو أنها لو كانت صحيحة لأدخلت فى طبيعة المعرفة ثنائية قصوى ، ولجعلت الحقيقة الميتافيزيقية والحقيقة العلمية وكأنه لا شأن لإحداهما بالأخرى . ثم إن تاريخ الميتافيزيقا لا يكاد يبيح الاعتقاد بأن

---

second was reduced to the science of *ultimate problems* which remain over to be considered when the other sciences have done their work.

It is clear that these views indicate three conceptions of the relation of metaphysics to the sciences. The Platonic makes the sciences dependent on metaphysics; the second makes each independent of the other; the third makes metaphysics dependent on the sciences — at any rate in the sense that it has to accept and utilise the knowledge which they provide.

In point of value it is quite clear that the Platonic theory is wrong, it is refuted by the history of the sciences. Their progress would have been impossible if they hae treally been dependent on metaphysics for their principles.

The second theory has the drawback that if it were true it would introduce an ultimate dualism into the nature of knowledge : metaphysical truth and scientific truth would have nothing to do with each other. Moreover, the history of metaphysics hardly seems to warrant the belief that metaphysices has, in fact, an independent method :

للميتافيزيقا فى الواقع منهجاً مستقلاً : وعلى كل حال فإن أنصارها لم يستطيعوا قط أن يهتدوا إليه أو أن يتفقوا عليه .

أما النظرية الثالثة . . . فهى تلائم جميع الوقائع التجريبية ، وتضع الميتافيزيقا فى علاقة حيوية بجميع العلوم ،وتجعل لها مهمة محددة باقية لا تفنى ، مهمة تستطيع أن تمضى فى الاضطلاع بها ، مهما يكن فى أدائها من نقص . إنها نظرية ينبغى أن تزكى نفسها فى قوة لدى أى فلسفة تجريبية وعلمية .

غير أن عيبها الوحيد — إن كان ذلك عيباً — أنه بمقتضى هذه النظرية لا يمكن أن تكون هناك ميتافيزيقا « نهائية » إلا بعد انتهاء المعرفة ، لأنه حتى ذلك الحين قد تستطيع العلوم أن تمضى فى إنتاج حقائق جديدة تنادى بضمها إلى تأليفنا النهائى . لكن هذا العيب يشهد بتجانس المعرفة : والميتافيزيقا تشارك فيه كل معرفة أخرى . ليس هنالك حقيقة نهائية ، لأنه ليس هنالك حقيقة مطلقة ، وكل حقيقة تخطو إلى التقدم بخطى مستمرة .

---

at all wents, its adepts have never been able to discover it or to agree about it.

The third theory, on the otherhand, ... fits in well with all the empirical facts. It puts metaphysics into vital relation with all the sciences, and awards to it a definite and imperishable task, at which it may continue to labour, however imperfectly it is achieved. It is a conception which must strongly command itself to any empirical and scientific philosophy.

Its only drawback, if such it be, is that upon this theory there cannot be a *final* metaphysic until knowing ends, because until then the sciences may continue to elaborate new truths which cry out to be included in our final synthesis. But this drawback only attests the homogeneity of knowledge : metaphysics shares it with all other knowledge. There is no final truth, because there is no absolute truth, and all truth continues to progress.

وإذن فينبغي أن تكون كل تآليفنا النهائية احتياطية ومؤقتة . ولكن يجب أن يكون هذا تشجيعاً للميتافيزيقيين ، يجب أن يحرك هممهم للمضى فى إتقان تآليفهم ، وجعل ميتافيزيقاهم مسايرة لتجديد العصر . إن موقفهم يشبه حقاً موقف المؤرخين الذين لا تعوزهم قط مادة لتواريخ جديدة ، لأن مجرى الحوادث متدفق على الدوام ، ويمدهم دائماً بمعطيات جديدة ووجهات من النظر جديدة .

وينبغي فضلا عن هذا أن نؤكد أن الأخذ بهذا الرأى عن وظيفة الميتافيزيقا يجعل فى استطاعتنا أن نأمل إما أن نجعل الفلسفة شاملة لكل شيء بصورة فعالة وإما أن نعطيها السلطة اللازمة لتنسيق العلوم .

لقد رأينا . . أن القول بالشمول لكل شيء ، وهو ما ذهبت إليه الفلسفات الإطلاقية الذهنية المختلفة ، هو فى الواقع قول واهم ، لأن هذه الفلسفات مضطرة إلى أن تختار ، بالرغم منها ، وأن تستبعد أقساماً كبيرة من الواقع بحجة أو بأخرى ، خشية أن تجعل مطلقها أشبه بالثوب المهلهل . أما إذا عينّا للميتافيزيقا مهمة العمل على ربط نتائج العلوم بعضها ببعض وتنسيقها بعضها مع

All our ultimate syntheses, therefore, must be provisional and temporary. But this should really be an encouragement to Metaphysicians; it should stimulate them to go on trying to perfect their syntheses and to keep their metaphysics up to date. Their position really resembles that of the historians, who can never run short of materials for new histories, because the course of wents is ever flowing on, and providing them with new *data* and new points of view.

It should further be emphasised that it is only by adopting this conception of the function of metaphysics that we can hope either to render philosophy effectively all-inclusive or to give it the necessary authority to harmonise the sciences.

We have seen ... that the professions of all-inclusiveness made by the various intellectualistic absolutisms were, in fact, illusory, because they had to select, despite themselves, and to exclude great sections of

بعض ، فمن الواضح أنه لن تبقى أى معرفة علمية خارج نطاق تأليفها . وليس هنالك ما يمنع من أن نعين لها أيضاً واجب الإحاطة والتعليل لكل شيء آخر يدّعى أنه جزء من التجربة أو الواقع .

فإنه اعتماداً على هذا الرأى ، وعليه وحده ، سيكون لها سلطة الربط والترتيب للمعرفة كلها على النحو الذى تراه أنجز وأفضل . وما دامت الميتافيزيقا تعلن أنها نوع أعلى من المعرفة ، وتزعم لنفسها التفوق على العلوم ، وتصرّ على « الاستقلال» التافه، فإنها لا يمكن أن تُمنح أى سلطة على الحقيقة العلمية . أما وهى راغبة فى الاعتراف بما لمثل هذه الحقيقة من منفعة وقيمة ، وفى اعتناق فكرة وحدة المعرفة، فمن الممكن أن تؤدى للعلم خدمة جوهرية . ومن الممكن أن ينتفع بها فى تخليص العلوم من مقولة خطيرة فى الظاهر ، قد تورطت العلوم فيها بسبب منهجها . لقد نمت العلوم بفضل ما ارتأته لنفسها ونجحت فى تأكيده من حقها فى أن تختار من الواقع ما تجد فيه جانباً من الأهمية ، وأن تفترض من الافتراضات ما تراه مؤدياً لخدمة : وقد كانت هذه الحرية أشد أعوان العلوم على الازدهار

---

the real on some pretext or other, lest they should make their Absolute a rag-bag. If, on the other hand, we assign to metaphysics the task of co-ordinating and harmonising the results of the sciences, it is clear that *no* scientific knowledge can be left out of its synthesis. For is there anything to prevent our assigning to it also the duty of including and accounting for everything else that has a claim to be part of experience or reality.

For upon this conception, and this alone, it will have the authority to co-ordinate and subordinate all knowledge in whatever way seems to it most expedient and best. So long as metaphysics professed to be a higher sort of knowledge and claimed superiority over the sciences, or insisted on a futile 'independence', it could be granted no authority over scientific truth. But now that it is willing to acknowledge the use and value of such truth and to subscribe to the unity of knowledge, it

والتقدم . ولكن من الواضح أن هذا المسلك لن يقدم أى ضمان على أن نتائجها ستجىء « متفقة بعضها مع بعض » . بل بالعكس لو نتج عن سير كل علم منها فى طريقه الخاص غير عابئ ببقية العلوم الأخرى ، أن تلتقى كلها التقاء عفويّاً فى آخر الأمر ، لكان ذلك شيئاً متاخماً للمعجزات .

وإذن فالتأليف النهائى لنتائجها يغدو واجباً لازم الأداء : ولكنه واجب لا يستطيع أى علم خاص آن يقوم به ، على وجه شرعى ، وأن تكن قد بُذلت أحياناً محاولات لنشر آراء العلم السائد فى عصر من العصور ؛ فحيناً تكون الرياضيات ، وحيناً تكون الفيزيقا ، وحيناً تكون البيولوجيا إلخ مفتاحاً لتفسير الواقع كله . ولكن إذا حددنا للميتافيزيقا مهمة استخلاص النتائج من جميع المعارف ، لأمكن أن يترك لها بحق مهمة تنسيق العلوم : ومن حيث إنها تعتمد على العلوم جميعاً ، فيمكن أن تؤتمن على أن تنصفها جميعاً . ولما كانت العلوم

---

may do science an essential service. It may be used to extricate the sciences from an apparently serious predicament in which their method has involved them. The sciences have grown up in virtue of the right they have successfully asserted of making whatever slections from the real they found most interesting and whatever assumptions they found most serviceable: this freedom has been most conducive to their prosperity and progress. But it is evident that this procedure will not offer any guarantee that their results will be *concordant;* on the contrary, it would border upon the miraculous if, as the result of each going on its own way heedless of the rest, they should all be found spontaneously to meet together in the end.

The final synthesis of their results, therefore, becomes a necessray task : but it is a task which no special science can rightly undertake, although, in point of fact, attempts have often been made to expand the conceptions of the dominant science of an age, now mathematics, now physies, now biology, etc.,,into an explanation of all reality. But if we assign to metaphysics the task of drawing the conclusions from all

مستقلة بعضها عن بعض استقلالاً كبيراً ، فقد وجب أن تمنح الميتافيزيقا حقوقاً واسعة لإعادة التأويل والتفسير ، لكى يتيسر قيام تأليف نهائى . وعلى هذا النحو يكون اعتمادها الأصلى على العلوم قد مهد الطريق لتفوقها النهائى .

(« منطق للاستعمال » ص ٤٤٩ — ٤٥٢)

---

knowledge, this harmonising of the sciences may properly be left to it. just because it is dependent on all, it may be trusted to do justice to all. And just because the sciences are so independent of each other, metaphysics must be granted extensive rights of reinterpretation, in order that a final synthesis may be feasible. Thus its initial dependence on the sciences paves the way to its final superiority.

(*Logic for use.* p. 449-452).

٤

مهمة الفلسفة

قد يبدو أن هنالك ثلاثة آراء متميزة جداً عن هذه المهمة . ولعل من الممكن أن يقال إن الفلاسفة جميعاً على وجه التقريب متفقون على أن غرض الفلسفة أن تقوم بمهمة اطّرحتها العلوم الخاصة وهي محقة فى ذلك جدًّا ، وأن تختص بنظرة إحاطة للحياة فى جملتها : ولكن هذا الاتفاق يحتمل اختلافات شديدة عن المناهج الفعلية التى يجب على الفلسفة أن تتبعها ، ولا يكاد يتجاوز الاتفاق اللفظى فى الواقع . فإن دارس الفاسفة فى أيامنا هذه عرضة لأن يلقى أولاً حشوداً من الفلسفات المغلقة التى تلوح رامية — فى غموض — إلى التلقين ، على تفاوت فى الدرجة ؛ ومن الميسور اتهامها بأنها فى صميمها خالقة للأسرار . ثم هو قد يلقى فلسفات يبدو أنها ترعى « الفنية » لأجل خاطرها : فغالباً ما تقيم استعراضاً

4

THE FUNCTI ON OF PHILOSOPHY

Of this function there would seem to be three very distinct conceptions. It may be said, perhaps, that nearly all philosophers would agree that the aim of philosophy was to undertake a task which the special sciences very properly put aside, and to take a comprehensive view of life as a whole : but this agreement is compatible with great divergences abo.it the actual methods to be used by philosophy, and is hardly more than mominal in fact. Actually the student of philosophic writings is apt to encounter, first, masses of abstruse philosophies which seem dimly to aim at edification, more or less, and are easily suspected of being mystery-mongering at bottom. Next he is likely to come across

دبيراً للدقة و « الضبط » ، ولكن سرعان ما تجد نفسها وقد ضلت سبيلها فى جهاز ضاف من التعريفات والتقسيمات ، وغمرت المتعلم بوفرة متنوعة من اللهجات غير المألوفة . وربما كانت خير نظرة ينظر بها إلى هذه أنها ألعاب كلمات . هى غالباً أصعب من أحاجى الكلمات المتقاطعة ، ولكن لا تختلف عنها فى جوهرها . ولكن كلا هذين النوعين من الفلسفة لا يعتمد آخر الأمر على شىء فى الدنيا سوى وجود الكلمات ومعانيها الموضوعة ، فيتناولانها تناولاً مبتكراً فذاً . فهما إذن فى صميمهما ألفاظ وكلام ، لا أدب ، وهما يشغلان على الأقل ثلاثة أرباع تواريخ الفلسفة .

ولكن توجد بقية من الفلاسفة قد آمنوا بقيمة الفلسفة إيماناً جعلهم يرغبون فى التعبير عن أنفسهم تعبيراً يفهمه الناس ، وجعلهم يسعون إلى أن يجعلوا الفلسفة عاملاً فعالاً من عوامل الثقافة العامة فى عصرهم . وفلاسفة من هذا الطراز يستطيعون الانتساب إلى سلالة أفلاطون . ويستطيعون أن يشيروا إلى شخصيات مثل لوك وبركلى وهيوم وشوبنهور ونتشه وڤولتير وبرجسون ورسل وسنتايانا ووليم

---

philosophies which seem to cultivate technicality for its own sake: they often make a great parade of 'exactness', but soon get lost in a vast apparatus of definitions and distinctions, and involve the learning of a great variety of uncouth dialects. These perhaps are best regarded as word-games, often more difficult than cross-word puzzles, but not fundamentally different. But these sorts of philosophy in the last resort rely on nothing in the world but the existence of words and their assumed meanings, which they manipulate ingeniously. They are therefore essentially verbalism, but not literature, and they occupy at least three - quarters of the histories of philosophy.

But there is a remnant of philosophers who have had belief enough in the value of philosophy to desire to express themselves intelligibly and to endeavour to make philosophy a factor in the general culture of their age. Philosophers of this type can trace their pedigree to Plato,

چيمس ؛ وأن يعدّوهم أساتذة لهم يهتدون بهديهم . إنهم سيكونون دائماً قليلين عدداً ، وسيكونون ؛ سرًّا أوجهراً ، مكروهين من زملائهم الذين هم أشد منهم اعتداداً بالمهنة . لكن إذا كان لا بد أن نحول بين الفلسفة وبين الغرق بعيداً عن الأنظار ، في مستنقع الحذلقة ، فيبدو لى أن الواجب على جميع القادرين أن يتخذوهم قدوة وضّاءة ونبراساً منيراً . . .

يقضى نظام التربية فى أمريكا بأن يفرض على كل باحث لموضوع من الموضوعات الأكاديمية ضرورة شرحه للناس ؛ والعمل على إثارة الاهتمام به وجذب الجمهور إليه على نحو ما . إن فى هذا وقاء كبيراً من الانسياق إلى التماس العزلة والأمان فى معاقل الأبراج العاجية التى تلوذ بها الفنيّة والتخصص ، حتى لا يقترب منهما ولا يهاجمهما أحد . وعلى أى حال يُلاحظ أن الجامعة الأمريكية مضطرة والأستاذ الأمريكى مضطر إلى أن يتصور كل منهما نفسه غير مستغرق استغراقاً تاما فى « علم » عقيم . بل إنهما إنما يؤديان « خدمة اجتماعية » تنال تقديراً على نطاق واسع فى مجتمع ديمقراطى . . .

(« أينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » لندن ١٩٣٤ ص ٥ — ٧ من التصدير)

---

and can point to such personages as Locke, Berkely and Hume, Schopenhauer and Nietzsche, Voltaire and Bergson, Russell, Santayana and William James, as their masters and models. They will always be a minority, and will be secretly or openly detested by their more professional colleagues; but if philosophy is not to sink out of sight in the mire of academic pedantry, it seems to me a duty of all who can to follow their shining example...

The organization of the American educational system imposes on every academic subject a great need to explain itself to the people and to cultivate a certain popular appeal. This is a great safeguard against the temptation to seek seclusion and safety in ivory towers of unapproachable technicality and unassailable specialization. At any rate the American university and the American professor have to conceive themselves as not entirely absorbed in sterile 'learning', and as performing a 'social service' widely appreciated in a democratic community...

(*Must Philosophers Disagree* ? London 1934, p. V-VII.)

٥

مشكلة الحقيقة

إن الدارس الجاد — لا أتجرأ فأقول للمنطق الصورى — بل لمسالك الذهن الإنسانى فى تحصيل المعارف ، سرعان ما يجد نفسه ، حيثما اقترب من نظرية المعرفة الواقعية ، وهو يواجه مشكلة الخطأ . إن جميع « القضايا المنطقية » ، كما يسميها ، تواجهه بنفس الدعاوى الجريئة . فكلها تدعى « الصدق » بدون تحفظ وبدون مبالاة بدعاوى القضايا الأخرى . ولكنه بالطبع إن لم يغمض عينيه عن كل شىء إلا عن أشد تصورات الصدق «صورية» : فسوف يعرف أن الغالبية العظمى من هذه القضايا ليست إلا بهتاناً وتضليلا . فهى ليست « صادقة » حقًّا ، وعلى العلم الواقعى أن يتبرأ من ادعاءاتها . وإذن فيجب على رجل المنطق أن يدخل فى حسابه هذا الاطراح للدعاوى وهذا التمييز بين ما هو صادق صدقاً حقيقيًّا وبين « الحقائق » الصادقة صدقاً ظاهريا . وعليه إذن وهو يبنى علمه أن

5

THE PROBLEM OF TRUTH

The serious student, I dare not say of formal logic, but of the cognitive procedures of the human intelligence, whenever he approaches the theory of actural knowing, at once finds himself confronted with the problem of error. All 'logical propositions' as he calls them, make the same audacious claim upon him. They all claim to be 'true' without reservations or regard for the claims of others. And yet, of course, unless he shuts his eyes to all but the most 'formal' view of truth', he knows that the vast majority of these propositions are nothing but specious impostors. They are not really 'true', and actual science has to disallow their claim. The logician, therefore, must take account of

يميز « الزيف » من « الحق » ، أى أن يقيم ويقدر الدعاوى التى تدعى الحق .

والسؤال إذن هو كيف يتم له هذا التقييم ؟ كيف يميز بين القضايا التى تدعى أنها صادقة ، وليست كذلك ، وبين ادعاءات الحق التى هى جيدة والتى يمكن أن تكون صحيحة ؟ وبعبارة أخرى كيف تميز الحقائق الصحيحة من الادعاءات المحضة التى قد يتضح لنا أنها زائفة ؟ هذه الأسئلة لا يمكن تجنبها ، وأى نظرية فى المعرفة تقصر عن الإجابة عليها لا تكون جديرة باحترامنا ؛ لأنها تكون معترفة بقصورها قصوراً شائناً مزعجاً فى آن واحد .

أما المذهب العقلى التجريدى فليس لديه جواب حقيقى على هذه الأسئلة . لأن النظر فى الدعاوى نظراً عقليا أوليًّا لا يستطيع أن يحدد قيمة دعوى من الدعاوى ، والتجربة مطلوبة لتقرير صحة الدعوى أو فسادها . ولهذا نجد أن ما اتسم به المنطق التقليدى من غموض وإبهام وتزعزع وعجز عام وبعد عن الواقع ، إنما يرجع إلى حد كبير إلى عجزه عن معالجة هذه المشكلة . لأنك كيف

---

this rejection of claims, of this selection of the really 'true' from among apparent 'truths'. In constituting his science, therefore, he has to condemn as 'false' as well as to recognize as 'true', i.e. to evaluate claims to truth.

The question therefore is — How does he affect this ? How does ha discriminate between propositions which claim to be true, but are not, and claims to truth which are good, and may be shown to be valid ? How, that is, are valid truths distinguished from mere claims which may turn out to be false ? These questions are inevitable and no theory of knowledge which fails to answer them has any claim on our respect. It avows an incompleteness which is as disgraceful as it is inconvenient.

Now from the standpoint of rationalistic intellectualism there is no real answer to these questions, because *a priori* inspection cannot determine the value of a claim, and experience is needed to decide whether it is good or not. Hence the obscurity, ambiguity, and shiftiness, the general impotence and unreality, of the traditional logic is largely a

تستطيع أن تجد منهجاً عمليا لتقييم الحقائق إذا كنت تأبى (١) أن تسلم للتطبيقات العملية والنتائج المترتبة على اختبار الدعاوى أن تؤثر على شرعيتها ؟ (٢) وإذا كنت تأبى التسليم فى صنع الحقيقة بوجود مرحلة وسطى بين الادعاء المحض وبين المثال التام للحقيقة المطلقة (٣) وإذا كنت تحاول أن تتملص من المسألة كلها ، مسألة تكوين المثل ، بقولك إنه قبل كل تجربة وكل خبرة يوجد مثال ثابت « يجب » أن تتجه إليه جميع الدعاوى .

أما البراجماتية فتحاول أن تستقصى ما يحدث بالفعل فى صنع الحقيقة ، وأن تتبين على أى الوجوه يتم التمييز بين ما هو حق وما هو باطل ، وتستخلص منها تعميماتها عن المنهج الذى يتبع فى تحديد طبيعة الحقيقة . ومن هذه الملاحظات التجريبية تستخلص مذهبها فى أنه إذا كانت هناك قضية تدعى الصدق ، فإن «نتائجها هى التى تستعمل دائماً لاختبار ادعائها » . ونقول بعبارة أخرى إن ما يترتب على صدقها بالنسبة لأى مصلحة إنسانية — وعلى الخصوص بالنسبة للمصلحة

---

consequence of its incapacity to deal with this difficulty. For how can you devise any practiceable method of valuating 'truths', if you decline (1) to allow practical applications and the consequences of the working out of claims to affect their validity, if you decline (2) to recognize any intermediate stage in the making of truth between the mere claim and a completed ideal of absolute truth, and if, moreover, (3) you seek to burke the whole question of the *formation* of ideals by assuming that prior to all experience and experiment there exists one immutable ideal towards which all claims *must* converge ?

Pragmatism, on the other hand, essays to trace out the actual 'making of truth', the actual ways in which discriminations between the true and the false are effected, and derives from these its generalizations about the method of determining the nature of truth. It is from such empirical observations that it derives its doctrine that when an assertion claims truth, *its consequences are always used to test its claim.* In other words, what follows from its truth for any human interest and more

التى تتصل بها مباشرة — هو الذى يقيم صدقها « الحقيقى » ويقيم صحتها وشرعيتها . هذا هو « مبدأ پيرس » المشهور الذى كان ينبغى أن يعد أكبر تحصيل حاصل لولا أنه قد حلا للمذهب الذهنى أن يعده أكبر مفارقة . ولكن لعل هذا يبين كيف استطاعت تقاليد المذهب الذهنى أن تُعمى الفلاسفة عن أبسط حقائق المعرفة . فليس هناك سبب باطنى يدعو أى مذهب ذهنى ، مهما يكن مسرفاً ، إلى أن ينكر أن الفرق بين صدق قضية أو كذبها يجب أن يظهر ظهوراً محسوساً ملحوظاً ، أو أن نظريتين تؤديان إلى نتائج عملية واحدة يمكن أن يكون اختلافهما فى اللفظ فقط .

وإذن فالمصلحة الإنسانية شيء حيوى لوجود الحقيقة . فحين نقول إن الحقيقة ذات نتائج ، وإن ما ليس له نتائج فهو عديم المعنى ، يكون مقصودنا أن نقول إن الحقيقة ذات صلة بمصلحة إنسانية ما ، و « نتائجها يجب أن تكون نتائج « بالنسبة » إلى شخص ما ، تشغله مشكلة واقعية « من أجل » غرض ما .

---

particularly and in the first place, for the interest with which it is directly concerned, is what established its *real* truth and validity. This is the famus 'Principle of Peirce', which ought to be regarded as the greatest truism, if it had not pleased Intellectualism to take it as the greatest paradox. But that only showed, perhaps, how completely intellectualist traditions could blind philosophers to the simplest facts of cognition. For there was no intrinsic reason why even the extremest intellectualism should have denied that the difference between the truth and the falsehood of an assertion must show itself in some visible, observable way, or that two theories which led to precisely the same practical consequences could be different only in words.

Human interest, then, is vital to the existence of truth: to say that a truth has consequences and that what has none is meaningless, means that it has a bearing upon some human interest. Its 'consequences' must be consequences to some one engaged on a real problem for some purpose. If it is clearly grasped that the 'truth' with which we are

فإذا اتضح لنا أن الحقيقة التى تعنينا هى حقيقة للإنسان وأن النتائج إنسانية كذلك ، فمن نافلة القول أن نضيف إلى ذلك أن (١) النتائج يجب أن تكون عملية . (٢) وأنها يجب أن تكون نتائج حسنة . لكى نميز تمييزاً دقيقاً بين هذه النظرة وبين نظرة المذهب العقلى .

لأن (١) جميع النتائج هى نتائج «عملية» ، إن عاجلاً أو آجلاً ، بمعنى أنها تؤثر فى أفعالنا . بل إنها حيث تعجز عن تغيير مجرى الحوادث تغييراً مباشراً ، تغيّر من طبيعتنا الخاصة . وتجعل أفعالها مختلفة . وبذلك تؤدى إلى إحداث آثار مختلفة فى العالم .

(٢) وكذلك إذا كانت قضية من القضايا ذات قيمة . وإذا كانت بالتالى « صادقة » ، وجب أن تكون نتائجها « حسنة » . وسبيلها الوحيد إلى اختبار الصدق الذى تدعيه القضية هو كونها مؤيِّدة أو خاذلة للمصلحة . مشبعة أو معوِّقة للغرض الذى أدى إلى إنشاء القضية . فإن هى أيدت المصلحة ، وأشبعت الغرض ، كانت القضية حسنة وبهذا القدر صادقة . وإن لم تؤيدها كانت

---

concerned is truth *for man* and that the 'consequences' are human too, it is, however, superfluous to add either (1) that the consequences must be *practical*, or (2) that they must be *good* in order to distinguish this view sharply from that of rationalism.

For (1) all consequences are 'practical' sooner or later, in the sense of affecting our action. Even where they do not immediately alter the course of events, they alter our own nature and cause its actions to be different, and thus lead to different operations on the world.

Similarly (2) if an assertion is to be valuable, and therefore, 'true', its consequences must be 'good'. They can only test the truth it claims by forwarding or baffling the interest, by satisfying or thwarting the purpose, which led to the making of the assertion. If they do the one, the assertion is 'good' and *pro tanto* 'true'; if they do the other, it is 'bad' and 'false'. For whatever arouses an interest or forwards an end is judged to be (so far) 'good', whatever baffles or thwarts is judged to be 'bad'. If therefore, the consequences of an assertion turn out to be in this way

سيئة وكاذبة . فإن كل ما يثير اهتماماً أو يؤيد غاية نحكم عليه بأنه « حسن » ، وكل ما يعوق أو يخذل نحكم عليه بأنه « سيئ » . وإذن فمتى اتضح لنا أن نتائج قضية ما « حسنة » على هذا الوجه ، تكون القضية ذات قيمة لأغراضنا ، وتكون بصورة مؤقتة على الأقل ، قد أثبتت أنها « صادقة » . أما إذا كانت نتائجها سيئة فنحن نطرحها باعتبارها عديمة النفع ، ونعدها قضية كاذبة ؛ ونبحث عن شيء آخر يكون أكثر إشباعاً لغرضنا ، أو نقبلها فى الحالات القصوى باعتبارها حقيقة مؤقتة تتصل بواقع قد تحتم علينا أن ننقضه . وإذن فليست صفتا « الصادق » و « الكاذب » فى نهاية الأمر سوى دلالتين على قيمة منطقية ، ومن حيث هما قيمتان قريبتان ومقارنتان للقيم التى تحمل على الأحكام الخلقية والجمالية ، ذات المشكلات المتشابهة عن صحة ادعاءاتها .

وإذن فالسبب الذى دعا إلى القول بأن الحقيقة تعتمد على نتائجها إنما هو أننا إذا لم نكن نتخيل الحقائق موجودة وجوداً ثابتاً أولياً فى عالم علوى ، وتهبط هبوطاً سحرياً إلى نفس تتلقاها تلقياً سلبياً — وهو ما دأب العقليون منذ أفلاطون

'good', it is valuable for our purposes, and, provisionally at least establishes itself as true; if they are bad, we reject it as useless and account it 'false', and search for something that satisfies our purpose better, or in extreme cases accept it as a provisional truth concerning a reality we are determined to unmake. Thus the predicates 'true' and 'false' are nothing in the end but indications of logical value, and as *values* akin to and comparable with the values predicated in ethical and aesthetical judgements which present similar problems of the validation of claims.

The reason, therefore, why truth is said to depend on its consequences is simply this, that if we do not imagine truths to exist immutably and *a priori* in a supercelestial world, and to descend magically into a passively recepient soul, as rationalists since Plato have continually tried to hold, they must come into being by winning our acceptance. And

على القول به — فلا بد أنها تجيء إلى الوجود باكتساب قبولنا ورضانا . وهل هناك طريقة عقلية أخرى يستطيع أى واحد أن يدلنا عليها للتثبت من الحقائق سوى هذا الاختبار عن طريق نتائجها ؟

وبالطبع تتوقف الطبيعة الخاصة للاختبار على موضوع البحث ؛ وطبيعة « التجارب » التى تُجرَى على هذا النحو فى الرياضة وفى الأخلاق وفى الفيزيقا وفى الدين قد تبدو مختلفة أختلافاً سطحياً شديداً .

ولكن ليس هناك من سبب يدعو إلى إيجاد طريقة خاصة للتثبت ، إرضاء لمصلحة « عقلية خالصة » ، مختلفة فى نوعها عن سائرها ، وأرفع منها قدراً وأوسع سلطاناً . (١) فليس هناك ذهن خالص . وإذا لم يكن « الذهن الخالص » متضمناً خطأً كبيراً فى علم النفس . . . فهو لا يعنى إلا تجريداً ، ولا يعنى إلا ذهناً تصورناه بلا وظيفة ، من حيث إنه لا يستخدم فى حل أى مشكلة واقعية ، ولا يشبع أى غرض . إن مثل هذا الذهن لا يكون بالطبع إلا سخفاً . أفيكون قد تُصور بقصد توفير التسلية لصاحبه ؟ . . .

---

what rational mode of verification can any one suggest other than this testing by their consequences?

Of course the special nature of the testing depends on the subject-matter, and the and the nature of the 'experiments' which are in this way made in mathematics, in ethics, in physics, in religion, may seem very diverse superficially.

But there is no reason to set up a peculiar process of verification for the satisfying of a 'purely intellectual' interest, different in kind from the rest, superior in dignity, and autocratic in authority. For (1) there is no pure intellect. If 'prue intellect' does not imply a gross blunder in psychology..., it means an abstraction, an intellect conceived as void of function, a. not applied to any actual problem, as satisfying no purpose. Such an intellect of course would be absurd. Or is it possibly conceived as having the end of amusing its posseosor ?...

(٢) ثم إننا إذا استبعدنا التصرفات المشوبة بالشطط والعبث ، وجدنا أن الوظيفة الفعلية للذهن ، حتى فيما يسمى أشد صوره العقلية « خلوصاً » ، إنما تكون مفهومة بالقياس إلى غايات وقيم إنسانية .

ولهذا فإن كل اختبارات « الصدق » متشابهة فى صميمها . إنها تنحو دائماً إلى شيء يتجاوز الدعوى الأولى ، وتتضمن دائماً تجربة ما ، وتنطوى دائماً على « مخاطرة » تحتمل الفشل كما تحتمل أملاً فى النجاح ؛ وهى تنتهى دائماً إلى تقييم ما . وكما قال الأستاذ « ماخ » : « إن المعرفة والخطأ يفيضان من عين المنابع النفسانية ، وإنما النتيجة وحدها هى التى تميز بينها » . وإذن فنحن نصل إلى تعريفنا الأول للبراجماتية بأنها المذهب الذى يقول (١) إن الحقائق هى قيم منطقية ، وأنها المنهج الذى يجرى اختباراً منظماً لادعاءات الحق وفقاً لهذا المبدأ ..

(« دراسات فى المذهب الإنسانى » لندن ١٩١٢ ص ٣ — ٧)

And (2) if we exclude morbid or frivolous excesses, the actual functioning of the intellect, even in what are called its most 'purely intellectual' forms, is only intelligible by reference to human ends and values.

All testing of 'truth', therefore, is fundamentally alike. It is always an appeal to something beyond the original claim. It always implies an experiment. It always involves a *risk* of failure as well as a prospect of success. And it always ends in a valuation. As Prof. Mach has said : "knowledge and error flow from the self-same psychic sources; the issue alone can discriminate between them". We arrive, therefore, at our first definition of Pragmatism as the doctrine that (1) *truths are logical values*, and as the method which systematically tests claims to truth in accordance with this principle...

(*Studies in Humanism*, London 1912, p. 3-7)

٦
المذهب الإنسانى

إن المذهب الإنسانى فى ذاته هو حقًّا أبسط وجهات النظر الفلسفية . وقوامه هو إدراك الإنسان أن المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية ، تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية ، وزادها فى ذلك أدوات الفكر البشرى وملكاته . . .

ولا خلاف بين المذهب الإنسانى وبين آراء الناس فيما تواضعوا عليه من أمور الواقع . وهو لا ينكر ما اصطلح الجمهور على وصفه بصفة « العالم الخارجى » . إنه يكنّ احتراماً بالغاً عميقاً للقيمة البراجماتية للتصورات التى تدرّ بالفعل أفضل مما تدرّ تصورات الميتافيزيقا التى تحتقرها وتريد أن تبطلها . ولكنه إنما يصرّ على أن « العالم الخارجى » الذى يقول به أنصار الواقعية لا يزال يعتمد على

6
HUMANISM

Humanism is really in itself the simplest of philosophic standpoints; it is merely the perception that the philosophic problem concerns human beings, striving to comprehend a world of human experience by the resources of human minds...

Humanism has no quarrel with the assumptions of common-sense realism; it does not deny what is popularly described as the external world. It has far too much respect for the pragmatic value of conceptions which *de facto* work far better than those of the metaphysics which despise and try to supersede them. It insists only that the 'external

التجربة الإنسانية ؛ وقد يتجرأ فيضيف أيضاً أن معطيات التجربة الإنسانية لم تستعمل استعمالاً تامًّا فى بناء عالم خارجى واقعى . . .

والحقيقة أن المذهب الإنسانى قد يغضب بعض الناس ، لا بسبب ما يترك ، بل بسبب ما يستبقى ؛ فهو يستبقى قدراً كبيراً من المشكلات التى يود المذهب الذهنى أن يستبعدها . . أو على الأقل أن ينحيها فلا تقع تحت بصره .

لكن المذهب الإنسانى لن يقبل الأساليب الوحشية من تشويه الطبيعة البشرية وتعذيبها ، تلك الأساليب التى صارت مألوفة فى المراسم الخاصة المتبعة فى حفلات الالتحاق لدى كثير من المدارس الفلسفية . إنه يطالب بأن تكون طبيعة الإنسان بتمامها هى المقدمة الكاملة التى يجب أن تبدأ منها الفلسفة عن طيب خاطر ، ويطالب بأن يكون رضى الإنسان رضى كاملاً هو النتيجة الفلسفية التى ينبغى أن تهدف الفلسفة إليها ، ويطالب بأن لا تعزل الفلسفة نفسها عن مشكلات الحياة الواقعية ، قانعة منذ البداية بوضع تجريدات هى زائفة ، ولا تقع من الناس موقع الإعجاب حتى لو كانت صحيحة . ولذلك يصرّ المذهب

---

world' of realism is still dependent on human experience, and perhaps ventures to add also that the data of human experience are not completely used up in the construction of a real external world...

The truth is rather that Humanism gives offence, not because it leaves out, but because it leaves in. It leaves in a great deal intellectualism would like to leave out, ... or at least to keep out of its sight. But Humanism will not assent to the mutilations and expurgations of human nature which have become customary barbarism in the initiation ceremonies of too many philosophic schools. It demands that man's integral nature shall be used as the whole premiss which philosophy must argue from whole-heartedly that man's complete satisfaction shall be the conclusion philosophy must aim at, that philosophy shall not cut itself loose from the real problems of life by making initial abstractions which are false, and would not be admirable, even if they

الإنسانى على أن يضع موضع الاعتبار كل ما فى العقول الفردية من خصب وثراء بدلاً من محاولة ضغطها جميعاً فى طراز واحد من « العقل » يقال عنه إنه واحد لا يتغير . وهو يحسب كذلك حساباً للثروة النفسية لكل عقل إنسانى ، ويعنى بوفرة اهتماماته عواطفه ونزعاته ومطامحه . ولاشك أنه بعنايته هذه يضحى بكثير من البساطة المضللة التى تبدو فى الصيغ المجردة ، ولكنه يقدر ويوضح جمعاً غفيراً مما أغفله الناس فيما مضى ونظروا إليه على أنه وقائع غير مفهومة . . .

إن « الإنسانيين الخالصين » سوف يكون وجودهم على الدوام نادراً فى الدوائر الأكاديمية ، وسوف يوجد دائماً أناس كثيرون لن يمكنهم تجنب إقناع أنفسهم بصدق منهج كالمنهج البراجماتى . . ما لم يستطيعوا التغلب على التأثيرات الذهنية لطبيعتهم وطريقة حياتهم ؛ وسيكون هؤلاء عاجزين عجزاً نفسيًّا عن التقدم فى الطريق الذى يؤدى من المذهب البراجماتى إلى المذهب الإنسانى.

ومع ذلك فهذا التقدم هو ، على نحو ما ، منطقى بقدر ما هو سيكولوجى :

---

were true. Hence it insists on *leaving in* the whole rich luxuriance of individual minds, instead of compressing them all into a single type of 'mind', feigned to be one and immutable; it leaves in also the psychological wealth of every human mind and the complexities of its interests, emotions, volitions, aspirations. By so doing it sacrifices no doubt much illusory simplicity in abstract formulas, but it appreciates and explains vast masses of what before had had to be slurred over as unintelligilbe fact...

Thorough Humanists, therefore, will always be somewhat rare in academic circles. There will always be many who will not be able to avoid convincing themselves of the truth of a method which works like the pragmatic one..., without being able to overcome the intellectualistic influences of their nature and their mode of life. Such persons will be psychologically incapacitated to advance in the path which leads from Pragmatism to Humanism.

Yet this advance is in a manner logical as well as psychological.

لأن أولئك الذين تُعدّهم طبيعتهم للسير فى هذا الطريق سوف يجدونه طريقاً معقولاً مرضياً . وهم حين يصلون إلى الموقف « الإنسانى » ، وحين يفكرون فيما يتضمنه من اتساع رقعة (البراجماتية) حينئذ يبدو أن هنالك علاقة « منطقية » . وسيبدو المذهب البراجماتى تطبيقاً خاصا للمذهب الإنسانى على نظرية المعرفة . ولكن المذهب الإنسانى سوف يبدو أكثر شمولاً ، وسيبدو مالكاً لمنهج يمكن اصطناعه على جهة الشمول فى الأخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت ، وفى كل ما يشغل الإنسان ، كما يمكن تطبيقه على نظرية المعرفة . . .

(« دراسات فى المذهب الإنسانى » ص ١٢ — ١٦)

For those whose nature predisposes them towards it will find it reasonable and satisfying, and when they have reached the Humanist position and reflect upon the expansion of Pragmatism which it involves, there will seem to be a 'logical' connexion. Pragmatism will seem a special application of Humanism to the theory of knowledge. But Humanism will seem more universal. It will seem to be possessed of a method which is applicable universally, to ethics, to aesthetics, to metaphysics, to theology, to every concern of man, as well as to the theory of knowledge.

(*Studies in Humanism*, p. 12-16)

٧
مشكلات الاعتقاد

دراسة الاعتقاد عسيرة ، وقد أهملها الباحثون إهمالاً شديداً . إنها عسيرة من وجه ، لأنها مشوبة بكل ما فى الطبيعة الإنسانية من تعقيد ، وهى عسيرة على الخصوص لأنها تتطلب لعلاجها علاجاً تامًّا أن يوجد تعاون بين علمين ، نجد العلاقات بينهما سيئة جدًّا فى حالتهما الراهنة . إن من سوء حظ هذا الموضوع أن يقع على الحدود بين علم المنطق وعلم النفس ، وأن يكون فى مقدور كل منهما أن يعالجه ، وليس فى مقدور أى منهما أن يخضعه . ولذلك فإن التعاون بين العلمين هو السبيل الوحيد إلى وضع الاعتقاد فى نصابه الصحيح . فإن لم يتم ذلك التعاون حدث التمرد ، إما من جانبه المنطقى أو من جانبه النفسى ، على ما يُفرَض عليه من معالجة . . .

7
PROBLEMS OF BELIEF

The study of Belief is difficult, and has been greatly neglected. It is difficult, in part because it is infected with all the complexity of human nature, but more because it demands for its complete treatment the co-operation of two sciences, which in this case happen to be on very bad terms. The subject of Belief has the misfortune to be in the borderland between logic and psychology, and to be capable of treatment by either, but incapable of subjection to either; so that only the co-operation of both can reduce it to order. Otherwise, either its logical or its psychological aspect will rebel against the treatment inflicted on it...

يبدو أنه قدّر على الاعتقاد أن يكون عظْمة التشاحن بين علم النفس وعلم المنطق ، إن تشبث به كل واحد منهما ، أو أن يكون قنطرة الوصل بينهما ، إن لم يستطع أي منهما أن يتجاهله . على أن الواقع أنهما يبدوان وكأنهما قد اتفقا فيما بينهما على أن يتركاه فى بلاد لا يملكها إنسان ، لأن كلا منهما قد أحس أنه لو ضمه إلى ممتلكاته لكان فى ذلك الضم ضغط شديد جداً على إدارته وتدبيره الداخلى على نحو ما كان يتصور ذلك التدبير .

ولذلك تُرك الاعتقاد مهجوراً ، فوقع فريسة لعلم اللاهوت الذى كان لديه أسباب ظاهرة للاهتمام بجوانب معينة منه . على أن علم اللاهوت لم يكن حريصاً على تقصى جوانب الموضوع قدر ما كان حريصاً على استغلاله ، وكانت عنايته ببحث الطبيعة الخاصة للاعتقاد دون عنايته بكسب الثناء على ما بذل من جهود . يضاف إلى هذا أنه كان شديد الميل إلى جانب الاعتقاد الإيجابى ، ومخاصمة « الخلو من الاعتقاد » الذى وصمه بأنه « لا اعتقاد » . ولذلك انصرف عن دراسة الوقائع السيكولوجية للاعتقاد ، ودراسة وجوه تقييمها النقدى . وترتب على

Belief seems predestined to be a bone of contention between psychology and logic, if both are anxious to claim it, or, alternatively, the bridge to link them together, if neither can afford to ignore it. Actually, however, both seem tacitly to have agreed to leave it in No Man's Land, because each has felt that to annex it would impose too severe a strain on its own internal economy, as it was conceived to be.

So Belief was left derelict and allowed to fall a victim to Theology, which had obvious reasons for interesting itself in certain sides of belief. Theology, however, was more anxious to exploit than to explore the subject. It cared little about the proper nature of belief, but much about obtaining credit for its own contentions. It had, moreover, a strong bias in favour of positive belief as against disbelief, which it decried as 'unbelief', and so discouraged the study of the psychological facts of belief and their critical evaluation. In virtue of this theological

هذه السيطرة اللاهوتية أن بدا الاعتقاد الإيجابى ، فى أعين أغلب الناس ، فضلاً فى ذاته ، وبدا الخلو من الاعتقاد أمراً خبيثاً منكراً ، فى حين أصبح « الاعتقاد » مفهوماً على معنى الاعتقاد « الدينى » على جهة التحديد . غير أن هذا إنما هو حالة من حالات الاعتقاد ، وهو حالة مهمة بلا شك ، ولكنها حالة إنما يمكن تقديرها تقديراً صحيحاً ضمن الإطار الكلى لعاداتنا الاعتقادية .

وإذن فالجمهور ليس لديه عن الاعتقاد على العموم آراء محددة جدا وصادرة عن اقتناع . والحقيقة أننا لا نكاد نستطيع أن نقول إن الجمهور قد فكر فيه . وقد غلب النظر إلى الاعتقاد على أنه مسألة بسيطة صريحة جدا . فكل رجل بسيط يستطيع أن يجيب على الأسئلة البسيطة عن اعتقاداته . والأمر كله لا يعدو أن يكون معرفة ما فى ضميره : إن كان معتقداً ، فاعتقاده تام وهو عالم به ، وإن لم يكن معتقداً ، فهو خال من الاعتقاد خلواً تامـًّا ، وهو عالم بذلك . وأى شىء يقع بين الاعتقاد والخلو من الاعتقاد ، يُنظر إليه على أنه حالة شاذة غير سارة ، ولا مرغوب فيها ، ويلزم الخروج منها بأسرع ما يمكن . والأنواع

---

domination, positive belief has come to seem intrinsically meritorious in the eyes of the most, and disbelief to seem intrinsically wicked, while 'belief' has come to mean specifically 'religious' belief. Yet this is plainly one case of belief, an important case no doubt, but one that can only be appreciated properly in the whole context of our habits of belief.

About belief in general, therefore, common sense has no very definite convictions; indeed, it can hardly be said to have reflected on it. But it is taken to be quite a simple and straightforward affair. Any plain man can answer plain questions about his beliefs. It is simply a question of knowing his own mind. If he believes, he believes fully and knows it; if not, he disbelieves as completely and consciously. Anything betwixt and between belief and disbelief is regarded as abnormal, as an unpleasant, undesirable condition to be got out of as

الوحيدة من الاعتقاد التى يعترف بها الجمهور هى الاعتقاد « العقلى » الذى هو فى صميمه منطقى ، ويفسرة المنطق ، والاعتقاد « الغريزى » الذى هو « سيكولوجى بحت » ، وإن يكن يُحمل أحياناً على معنى شىء أعمق صادر من منابع وجودنا . على أن « العقليين » قادرون على استنكار هذا التقدير للاعتقادات الغريزية ووصفها بأنها اعتقادات « صوفية » .

ولكى نكشف عما فى هذه الآراء عن الاعتقاد من تبسيط غير سائغ ، جعلنا قصدنا من هذه الدراسة أن نوضح أن موضوع الاعتقاد هو أبعد ما يكون عن البساطة ، وأنه يشتمل على سلسلة من المشكلات السيكولوجية هى أشد ما تكون أنواعها سحراً وجاذبية . إن الطبيعة السيكولوجية للاعتقاد أساسية بالطبع . ولكنا سنرى ، بعد أن نكون قد أوضحنا هذا الأمر ، أن الاعتقاد يمت بصلات حيوية لا إلى المنطق والدين فحسب ، بل إلى العمل ، وإلى كل جانب من جوانب الحياة والنشاط الإنسانى . وسيتبين لنا أن هذه الصلات هى من التشابك والأهمية بحيث تواجه دارس الاعتقاد فى النهاية بأشد المسائل إيغالاً فى الميتافيزيقا

---

speedily as possible. The only species of belief that are popularly recognized are 'rational' belief, which is essentially logical and accounted for by logic, and 'instinctive' belief, which is 'merely psychological' though sometimes taken to mean something deeper, welling up from the roots of our being. Rationalists, however, are apt to condemn this valuation of instinctive beliefs as 'mystical'.

As against the undue simplifications of such accounts, it will be the aim of this study to bring out that the subject of Belief is anything but simple, and presents a series of psychological problems of the most fascinating sort. Its psychological nature is, of course, fundamental; but after it has been made out, Belief will be found to develop relations vital not only to logic and religion, but to action as such, and to every aspect of human life and activity. These relations will, in deed, prove so intricate and important as in the end to confront the student of

وعلى الجملة نقول إن الاعتقاد ؛ بدلاً من أن يكون منطقه غير مملوكة لأحد من المتنازعين ، متروكة من العلوم المتجاورة ، سوف يصبح المركز الذى تشعّ منه الأضواء الهادية إلى أغلب ما فى الفلسفة من مشكلات شائقة .

(« مشكلات الاعتقاد » لندن ١٩٢٤ ص ٩ — ١٢)

Belief with the most ultimate questions of metaphysics. In short, from being a No Man's Land avoided by the adjacent sciences, Belief becomes the centre from which radiate routes to almost all the interesting problems of philosophy.

(*Problems of Belief*, London 1924, p. 9-12)

٨
المذهب الإنسانى والحرية

من الطبيعى أن يكون لدى المذهب الإنسانى شيء جديد يقوله عن اللغز القديم فى موضوع الحرية والحتمية . والمذهب فى الواقع مضطر إلى أن يعالج هذا الموضوع ، لأنه قد التزمه مع نفسه التزاماً ضمنيّـاً ، وهو أمر أدركه كبار أنصاره إدراكاً واضحاً .

لقد أصرّ على القول بأن فعل الإنسان ذو أثر حقيقى ، وأنه يحدث تغييراً حقيقيّـاً فى نظام الحق وفى عالم الواقع على السواء . وبدون هذا التأكيد يكون كل ما قيل عن « صنع » الحقيقة وبناء الواقع حديثاً سخيفاً لا معنى له ، ويكون التأكيد نفسه سخيفاً كذلك ، إذا كانت جميع الأفعال الإنسانية هى النتائج المحددة تحديداً تامّـاً فى نظام من الحوادث محتوم لا مرد له .

8

HUMANISM AND FREEDOM

It is natural enough that Humanism should have something distinctive to say about the old puzzle concerning freedom and determination. It is in fact under obligation to treat this subject, because it has implicitly committed itself, as its chief exponents have of course been perfectly aware. It has assumed that human action is endowed with real agency and really makes a difference alike to the system of truth and to the world of reality. Without this assumption all the talk about the 'making' of truth and reality would be meaningless absurdity. And the assumption itself would be equally absurd, if all human actions, were the completely determined products of a rigidly necessary order of events.

فظاهر إذن أن الاختيار والإنتقاء اللذين يسودان وظيفتنا العرفانية كلها ، لا بد أن يكونا حقيقيين ، وإلا انهار نظام علمنا وتصورنا للفعل الأخلاقى انهياراً مؤكداً ، ولم يكن هنالك بناء للحقيقة ولا بناء للواقع . وبالعكس إذا كان هنالك فلسفة ترى لزاماً عليها أن تسلم بحدوث ضروب من الاختيار والانتقاء فى « مكان ما » ، فيجب عليها أن تهتم بوجود هذه الاختيارات والانتقاءات آخر الأمر ، وأن تقف موقف المعارضة من نظرية لا ترى فيها آخر الأمر إلا أوهاماً . إن ثقتنا فى التجربة المباشرة ، تلك الثقة الّتى تجعلنا نعتقد على الأقل أننا فى الظاهر أمام طرق كثيرة وأننا قادرون على أن نختار منها طريقاً بعينه ، تحتاج إلى ما يبررها . فإن نحن رفضنا الثقة فى هذا الظاهر ، أدى بنا ذلك إلى ضرب من الارتياب فى طرائقنا العرفانية من العسير أن نضع له حدًّا . فتجربتنا المباشرة توحى إلينا بوجود نوع من الخلو من التعين يبدو غير متفق مع القول بالحتمية . والتجربة المباشرة لا يتجرأ مذهبنا الإنسانى على التبرؤ منها .

وإذن فالمذهب الإنسانى مضطر إلى إثبات ذلك الخلو من التعين والدفاع

It is obvious, therefore, that unless the selections and choices which are shown to pervade our whole cognitive function are real, the system of our sience will collapse as surely as our conception of moral agency, and that there can be no real making of either truth or reality and conversely, if a philosophy finds it necessary to recognize choices and selections *anywhere*, it must provide for their ultimate reality and collide with a theory which declares them to be ultimately illusory. Our trust in an immediate experience which presents us at least with an appearance of alternatives and choices stands in need of vindication, and if we distrusted this appearance, we should engender a scepticism about our cognitive procedure to which it would be hard to set limits. Thus our immediate experience plainly suggests the reality of an indetermination which seems irreconciliable with the assumption of determinism; and immediate experience our Humanism dare not disavow.

Humanism, therefore, has to defend and establish the reality of this

عنه ؛ وهو يتصوره لذلك على نحو يجعله بمنأى عن التعارض مع مسلمات العلم ، ويجعله متسقاً مع تصوره الخاص للوجود ؛ وهو مضطر ، بعبارة أخرى ، إلى أن يمهد السبيل أمام تصوره لخلو من التعين قابل للتعين ، وأن يبين أنه متضمن فى القول بحقيقة متطورة حقاً ومن ثم غير تامة . وهو يستطيع أن يقوم بهذا حين يبين أن الخلو من التعين ، وإن يكن واقعيا ، لا ينطوى على خطر ، لأنه ليس مما لا يقف عند حد ، ولأنه قابل لأن يتعين ، من حيث إن نمو العادات يحدد ويعين ضروباً من رد الفعل كانت من قبل غير متعينة . ولكن أحداً ممن له شيء من الدراية بما فى الفكر الإنسانى من تعقيد لا يظن أن الوصول إلى هذا الهدف الذى يسعى إليه المذهب الإنسانى أمر ميسور .

(« دراسات فى المذهب الإنسانى » ص ٣٩١ – ٣٩٣)

---

indetermination, and so to conceive it that it ceases to conflict with the postulates of science, and fits harmoniously into its own conception of existence. It has, in other words, to make good its conception of a determinable indetermination and to show that it is involved in the assertion of a really evolving, and therefore as yet incomplete, reality. This it can do by showing that the indetermination, though real, is not dangerous, because it is not unlimited, and because it is determinable, as the growth of habit fixes and renders determinate reactions which were once indeterminate. But no one who is at all acquainted with the complexities of human thought will suppose that this goal of Humanist endeavour will be easily attained.

(*Studies in Humanism*, p. 391-393)

المراجع

- مؤلفات شيلر
- مراجع عن شيلر والمذهب الإنسانى
- مراجع أخرى وردت فى الكتاب

١ ـ مؤلفات شيلر

(ا) الكتب

Riddles of the Sphinx, A study of the philosophy of evolution, by a Troglodyte, London, Swan Sonnenschein, 1891 — Revised edition, Macmillan, 1910.

Humanism, Philosophical Essays, London, Macmillan, 1903. Second edition, enlarged, 1912.

Studies in Humanism, London, Macmillan, 1907, Second edition, 1912.

Plato or Protagoras ? Being a critical examination of the Protagoras speech in the *Theaetetus*, with some remarks upon error. — Oxford, Blackwell; London, Marshall, 1908.

Formal Logic, A scientific and social problem, London, Macmillan, 1912, Second edition 1931.

Problems of Belief, London, Hodder and Stoughton, 1924.

Tantalus or the Future of Man, London, Kegan Paul, 1924.

Eugenics and Politics, Archibald Constable, 1926.

Cassandra or the Future of the British Empire, Second edition, London, Kegan Paul, 1928.

Logic for use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge, London, G. Bell and Sons Ltd., 1929.

Must Philosophers disagree ? And other Essays in Popular Philosophy, London, 1934.

(ب) البحوث والمقالات

"Pragmatism", in *The Encyclopaedia Britannica*, Second edition, vol. XXII (1901), p. 246-248.

"Sur la conception de l'*energeia akinêsias*", in *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie de* 1900, t. IV. (1902), p. 189-209.

"Axioms as Postulates", in *Personal Idealism*, Philosophical Essays by eight members of the University of Oxford, edited by Henry Sturt, London, Macmillan, 1902.

"Humanism", in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI (1913), p. 330-31.

"Scientific Discovery and Logical Proof", in Singer's, *Studies in the History and Methods of Science*, vol. I, London Clarendon Press, 1917; "Hypothesis", in the same book, vol. II, 1921.

"Pragmatism", in *Encylop. of Religion and Ethics*, vol. X(1918), p. 147-150.

"Reality, Fact and Value", in *Congrès des Societés philosophiques*, Sorbonne, Paris 1921.

"Why Humanisme ?", in *Contemporary British Philosophy*, vol. I, London, Georges Allen and Unwin, edited by Muirhead 1924.

"Psychology and Logic" in *Psychology and the Sciences*, edited by Dr. W. Brown, London, Black, 1924.

"Fact and Value", in *Proceedings of the sixth international Congress of Philosophy* (Harvard University, 1927), p. 296-300.

"Some Logical aspects of Psychical research" in *The Case for and against Psychical Belief*, edited by Carl Murchison, Clark University Press and Oxford University Press, 1927.

"Is the distinction between moral rightness and wrongness ultionate ?", in *Proceedinds of the seventh international Congress of Philosophy*, (Oxford, 1930), p. 319-323.

"How is Exactness possible ?", in *Actes du huitième Congrès international de Philosophie*, (Prague, 1934), p. 123-129.

"How far does Science need Determinism ?" in *Travaux du neuvième Congrès international de Philosophie* (Congrès Descartes), Paris 1937, vol. VII, p. 28-33.

"The Personalistic Implications of Humanism", A series of posthumous articles, published in *The Personalist*, Review edited by the School of Philosophy of the University of Southorn California, vols. XVIII and XIX (Automn 1937, Winter, spring and Summer 1938).(1)

(١) هذه آخر مقالات شيلر ، وقد نشرت فى المجلة المذكورة بعد وفاته .

٢ – مراجع عن شيلر والمذهب الإنسانى

(ا) الكتب

لا يوجد منها فيما نعلم إلا عدد قليل فيه بعض التوسع فى دراسة البراجماتية والمذهب الإنسانى ، وقد اقتصرنا على ذكر ما يلى :

Werner Bloch, *Der Pragmatismus von James und Schiller*, etc., Leipzig 1913.

Jahn Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleture et d'Amérique*, Paris 1920.

Emmanuel Leroux, *Le Pragmatisme Américain et Anglais*, Etude historique et critique, Paris, Félix Alcan, 1923.

Sidney Hook, *The Metaphysics of Pragmatism*, Chicago & London, Open Court, 1927.

M. Johnson, *Truth according to Prof. Schiller* (Dissertation, Fribourg, Suisse, 1934.)

Osman Amine, *L'Humanisme de F.C.S. Schiller* (Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt, vol. IV. Part 2, 1936.)

Stephan Spender White, *A comparison of the philosophies of F.C.S. Schiller & John Dewey*, Chicago, University of Chicago Libraries, 1938 & 1940.

T. Maria, *L'Umanismo di F.C.S.* Schiller, ("Filosofi Contemporanei" series, Milano, Fratelli Boca, Instituo di Studi Filosofici, 1943.

Alan Shields, *An exposition and critique of humanism, the philosophy of F.C.S. Schiller* (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Southern California, 1951.)

Reuben Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, New York, King's Crown Press, Columbia University, 1955.

(ب) البحوث والمقالات

البحوث والمقالات كثيرة عن شيلر والمذهب الإنسانى ؛ ولكنا سنقتصر منها على ذكر أهمها (بحسب تاريخ نشرها)

A. Sidgwick, On "Humanism", in *Mind*, (N.S., No. 50, 1904), p. 262.

Segond, on Humanism, in *Revue Philosophique*, (janvier 1904) p. 641.

Mellone, "Is Humanism a Philosophical Advance ?", in *Mind* XIV (1905): p. 441, 478.

William James, "Essence of Humanism", in *Journal of Philosophy*, II, March 1905, p. 113.

Stout, on "Studies in Humanism", in *Mind*, (1907) p. 578.

Parodi, "Le Pragmatisme d'apris W. James et Schiller", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1908.

A. Lalande, Pragmatisme, Humanisme et Vérité", in *Revue philosophique*, janv. 1908.

Hœrnlé, On "Formal Logic", in *Mind*, janv. 1913, p. 102-111.

Perry, "Dr. Schiller on W. James and Realism", in *Mind*, April 1915.

Bertrand Russell, "Dr. Schiller's analysis of the Analysis of Mind", in *Journal of Philosophy*, XIX (Nov. 1922).

Galloway, On "Problems of Belief", in *Mind*, 1924, p. 440.

Leonard Russel, on Logic for Use", in *Mind*, 1929, p. 218.

Alfred Sidgwick, on "Logic for Use", in *Mind*, July 1930, p. 402.

C.W. Morris, "Prof. Schiller and Pragmatism", in *The Personalist*, XVII. (July 1936) p. 294.

R.R. Marett, "Ferdinand Canning Scott Schiller, 1964-1937" (A Memorial Note), in *Procudings of the British Academy*, XXIII, 1937, p. 538.

R.T. Flewelling, "F.C. S. Schiller: an appreciation", in *The Personalist*, XIX (Jan. 1938) p. 5.

Lewis J. Hopkins, Dr. Schiller as a man and friend", in *The Personalist*, XIX, (Jan. 1938) p. 12.

Louise S. Schiller, "Sonnet : in memoriam", in *The Personalist,* XIX (Apr. 1938), p. 200.

J. Mckie, Obituary of F.C.S. Schiller", in *Mind.* (Jan. 1938), p. 135.

R.T. Flewelling, "James, Schiller and Personalism", in *The Personalist,* XXIII, (Apr. 1942), p. 172.

Arthur Henry, The social attitudes of F.C.S. Schiller" in *The Personalist,* XXV (July 1944) p. 256.

John W. Yolton, "F.C.S. Schiller's Pragmatism and British Empiricism" in *Philosophy and Phenomenological Research,* XI (Sept. 1950), p. 40.

٣ ـ مراجع أخرى وردت فى الكتاب
(نذكرها حسب الترتيب الأبجدى لأسماء مؤلفيها)

Ch. Andler, *L'Humanisme travailliste*, 1927.
Balfour, *Theism and Humanism*, 1915.
Julien Benda, *De quelques constantes de l'esprit humain*, 1950.
H. Bergson, *La pensée et le mouvant*.1934
Bochensky, *La Philosophie contemporaine en Europe*, 1951.
Boutroux, *in Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, 1902.
Bradley, *Appearance and reality*, 1893.
Bréhîer, *Histoire de la Philosophie*, tome II, 1932.
V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 2e. éd. 1926.
Descartes, *Discours de la méthode*.
W. James, *A Pluralistic Universe*; *Pragmatism* 1907; *The meaning of truth*; 1910; *The Will to believe*, 1896.
Hastings, *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*.
H. Hœffding, *Philosophes contemporains*, 1924.
A. Lalande, *Vocabulaire de la Philosophie*, sixième édition, 1951.
Lamson, *The New humanism*, 1930.
Lippman, A. *Preface to morals*, 1929.
Mackenzie, *Lectures on Humanism*. 1907.
J. Maritain, *Humanisme integral*, 1936.
L. Mercier, *Le mouvement humaniste aux Etats-Unis*, 1929.
L. Mercier, *The challenge of Humanism, an essay in comparative criticism*, 1933.
E. Meyerson, *L'explication dans les Sciences*, 2e. éd. 1927.
Murray, *Pragmatism*, 1912.
Seth Pringle-Pattison, *Man's place in the Cosmos*, 1897.
Renouvier, *Le personnalisme*, 1902.
Robin, *La pensée grecque*, 1926.
J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946.
Sorley, *History of English philosophy*, 1937.
Jean-Edouard Spenlé, *Les grands maîtres de l'humanisme européen*, 1952.

جمال الدين الأفغانى : « الرد على الدهريين » ، ترجمة الأستاذ الإمام محمد عبده (مكتبة المنار)

الفارابى : « إحصاء العلوم » تحقيق الدكتور عثمان أمين ، (دار الفكر العربى) القاهرة ١٩٤٨ .

كشاف

- للمصطلحات الفلسفية الإنجليزية
  مع ترجمتها العربية
- لأسماء الأعلام

١ – كشاف للمصطلحات الفلسفية مع ترجمتها العربية

A

Absolute	مطلق
Absolutism	الإطلاقية (مذهب المطلق)
Abstract	مجرد
Active	فاعل ، إيجابي
Agnosticism	اللاأدرية
All-inclusiveness	الشمول لكل شيء
Anthropomorphism	المعيارية الإنسانية
Appearance	الظاهر
A priori	أولي (متقدم على
Apriorism	مذهب الأوليات
Associationism	مذهب التداعي (ترابط المعاني)
Axioms	بديهيات

B

Becoming	الصيرورة
Belief	الاعتقاد

C

Change	التغير
Cognition	العرفان
Cognitive	عرفاني
Choice	تخير (انتقاء)
Concrete	مشخص (عيني ، عياني)
Conscience	الضمير
Consciousness	الوعي
Cosmos	الكون
Creation	خلق

D

Determination	تعين
Determinism	الحتمية (مذهب التحديد)
Disbelief	عدم الاعتقاد
Dishonest beliefs	اعتقادات خائنة
Dualism	الثنائية

E

Empiricism	المذهب التجريبي
Epistemology	الابستمولوجيا (نظرية المعرفة)
Evolution	التطور
Evolutionism	التطورية
Existentialism	الوجودية
Experience	تجربة

F

Fact	واقعة
Fallacy	مغالطة
Fatalism	الجبرية (مذهب الجبر)
Formal	صوري
Freedom	حرية (حرية الإرادة)

H

Half-beliefs	أنصاف الاعتقادات
Humanism	المذهب الإنساني

I

Id al	المثل الأعلى

Idealism	المثالية
Illusion	وهم
Immoralism	آلا أخلاقية
Impressions	انطباعات
Inclinations	ميول
Indetermination	اللاتعين
Integral	متكاملة
Intuit on	حدس

M

Materialism	المادية
Meaning	معنى
Metaphysics	الميتافيزيقا
Mind	الذهن
Monadism	المونادية (مذهب الجواهر الفردة)
Monism	الواحدية
Moralism	الأخلاقية

N

Náturalism	المذهب الطبيعي أو الدهري
Nature	الطبيعة
Negative	سلبي
Normal	اطرادي
Normative	معياري
Novelty	جدة

O

Objective	موضوعي
Objectivity	الموضوعية
Obscure	غامض
Occult	خفي
Optimisn	التفاؤل

P

Pantheism	وحدة الوجود
Paradoxes	مفارقات
Passive	منفعل
Personalism	مذهب الشخصية
Pessimism	التشاؤم
Phenomenalism	مذهب الظاهرات
Pluralism	التعددية
Positive	إيجابي ، وضعي
Positivism	الوضعية
Postulate	مسلمة ، مصادرة
Pragmatism	البرجماتية
Practical	عملي
Purpose	غرض

R

Radical	أصيل
Rationalism	المذهب العقلي
Realism	الواقعية
Reality	الواقع
Reasoning	استدلال
Relativism	المذهب النسبي
Relevance	مطابقة مقتضى الحال
Right	حق ، صواب
Risk	مخاطرة

S

Scepticism	الارتيابية
Scholasticism	الاسقولائية

Sensations	أحاسيس
Spiritual	روحى
Subjective	ذاتى
Subjectivity	الذاتية
Supranatural	فائق للطبيعة

T

Teleological	غائى
Temper	مزاج
Theism	المذهب التأليهى
Theology	اللاهوت
Transcendence	التعالى ، التجاوز
Truth	الحقيقة ، الصدق
Truth-claim	ادعاء الحقية

U

Ultimate	الأقصى
Universal	كلى
Universe	الكون
Utility	منفعة

V

Value	قيمة
Volition	نزوع
Volontarism	المذهب الإرادى

W

Will	إرادة
World	عالم
Wrong	باطل ، خطأ

٢ – كشاف لأسماء الأعلام

A

ر. أبل Reuben Abel
اليوتا Aliotta
ش. أندلر Ch. Andler
أرسطو Aristotle

B

إ. بابت I. Babbitt
بيكون Bacon
بين Bain
بلفور Balfour
جوليان بندا Julien Benda
برجسون Bergson
بركلي Berkeley
فرنر بلخ Werner Bloch
بوشنسكي Bochenski
إميل بوترو E. Boutroux
برادلي Bradley
اميل برهييه E. Bréhier
برونل Brownell
برونتير Brunettière
بوديه Budé

C

كيرد Caird
كارليل Carlyle
كوتورا Couturat

D

دلبوس Delbos
ديوي Dewey
دويسن Deussen

E

إديسون Eddison
إرزم Erasme
أويكن Eucken

F

Fichte
R.T. Flewelling

G

جالوي Galloway
جوته Goethe
ت. جرين T. Green

H

لورد هلدين Lord Haldane
هيستنجز Hastings
هيجل Hegel
هورنليه Hoernlé
ل. هوبكنز Lewis Hopkins
هيوم Hume
هوسرل Husserl
هكسلي Huxley

J

وليم جيمس William James
م. جونسون M. Johnson
جويت Jowett

K

كانط Kant

L

لالند	Lalande
لامسون	Lamson
إ. لرو	E. Leroux
و. ليبمان	Walter Lippman
لوك	Locke

M

ماخ	Maeh
ماكنزى	Mackenzie
مارت	R.R. Marett
ت. ماريا	T. Maria
ج. ماريتان	J. Maritain
ملون	Mellone
ل. مرسييه	L. Mercier
إميل ميرسون	Emile Meyerson
جون ستيوارت ميل	J.S. Mill
بول إلمر مور	P.E. More
ك. و. موريس	C.W. Morris
موريهد	Muirhead
مورى	Murray

N

نيوتن	Newton
نيتشه	Nietzsche

P

بارودى	Parodi
ست برنجل — باتيسون	Seth Pringle - Pattison
بترارك	Pétrarque
أفلاطون	Platon
بوجيو	Poggio
بروتاغوراس	Protagoras

R

رنوفييه	Renouvier
ريلكه	Rilke
روبان	Robin
دو روجمون	De Rougemont
ج. رويس	J. Royce
برتراند رسل	Bertrand Russell

S

سنتيانا	Santayana
ج. سارتون	G. Sarton
جان بول سارتر	J.P. Sartre
شيلر (ف.ك.س)	Schiller (F.C.S.)
شيلر (لويز)	Schiller (Louise)
شوبنهور	Schopenhauer
سنجون	Segond
ألان شيلدز	Alan Shields
أ. سدجوك	A. Sidgwick
سلوسن	Slosson
سورلى	Sorley
ه. سبنسر	H. Spencer
ج. إ. سبنليه	J.E. Spenlé
سبينوزا	Spinoza
سبتلر	Spitteler
ستيس	Stace
الرواقيون	Stoics
ستوت	Stout
هنرى ستيرت	Henry Sturt

T

ج. طمسون	J. Thomson

V

لورنت ڤالا — Laurent Valla
ڤلتير — Voltaire

W

چان ڤال — Jcan Wahl

Y

چون يولتون — John Yolton

Z

زيوس — Zeus

الأفغاني
الفارابي
محمد عبده
مصطفى عبد الرازق
عثمان أمين
يعقوب فام

فهرس الموضوعات

إهداء ٥
تصدير . . . . ٧ — ٩
صورة رسالة إلى المؤلف من أستاذه إميل برهييه . . . ١١ — ١٣

سيرة شيلر

حياة شيلر وبيئته العقلية . . . . . . ١٧ — ٣٢

مذهب شيلر

مقدمة ٣٥
١ — الأصول البرجماتية لفلسفة شيلر . . . . . ٣٦ — ٤٧
٢ — خصائص « المذهب الإنسانى » . . . . . ٤٨ — ٥٤
٣ — نقد المنطق التقليدى . . . . . . ٥٥ — ٥٩
٤ — المنطق « الإنسانى » . . . . . . ٦٠ — ٦٥
٥ — الاعتقاد ومشكلاته . . . . . . ٦٦ — ٦٩
٦ — الحقيقة فى خدمة الإنسان . . . . . ٧٠ — ٧٥
٧ — عالم الإنسان من صنعه . . . . . . ٧٦ — ٨٣
٨ — الحرية الإنسانية . . . . ٨٤ — ٨٧
٩ — مواقف ميتافيزيقية . . . . . . ٨٨ — ٩٣
١٠ — معانى المذهب الإنسانى وإشعاعاته . . . . ٩٤ — ١٠٠
خاتمــة . . . . ١٠١ — ١٠٤

نصوص مختارة من مؤلفات شيلر

١ — « مطابقة مقتضى الحال » . . . . . . ١٠٧ — ١٠٩
٢ — أمنطق جديد ؟ . . . . . . ١١٠ — ١١٢
٣ — طبيعة الميتافيزيقا . . . . . . ١١٣ — ١١٩
٤ — مهمة الفلسفة . . . . . . ١٢٠ — ١٢٢
٥ — مشكلة الحقيقة . . . . . . ١٢٣ — ١٣٠
٦ — المذهب الإنسانى . . . . . . ١٣١ — ١٣٤
٧ — مشكلات الاعتقاد . . . . . . ١٣٥ — ١٣٩
٨ — المذهب الإنسانى والحرية . . . . . ١٤٠ — ١٤٢

المراجع

١ — مؤلفات شيلر . . . . . . ١٤٥ — ١٤٦
٢ — مراجع عن شيلر والمذهب الإنسانى . . . ١٤٧ — ١٤٩
٣ — مزاجع أخرى وردت فى الكتاب . . . ١٥٠

كشاف

١ — للمصطلحات الفلسفية . . . . . . ١٥٣ — ١٥٥
٢ — لأسماء الأعلام . . . . . . ١٥٦ — ١٥٨

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٨

مجموعة نوابغ الفكر الغربى

النبوغ مثل العلم لا وطن له وإنما هو موهبة لدنية أولا وكسبية ثانياً يمتاز بها فريق من الناس وينسحب أثرها وفخارها على البلد أو العصر أو القارة التى ينتمون إليها . وما أجدر أن تكون آثار أولئك النوابغ ومجالى عظمتهم فى الفن والأدب والعلم مثالا يحتذى وأثراً يؤثر .

إن مقومات الفكر فى الشرق العربى كافية لخلق العالم والأديب فيه ولكنها تؤتى أعظم أكلها إذا امتزجت فيها مقومات الفكر الغربى وهذا ما تتوخاه هذه المجموعة .

إنها معرض فكرى حافل سوف يلتقى القراء فيه بجبابرة الفكر من رجال الغرب قديمهم وحديثهم أولئك الذين كانوا للعالم مصابيح هدى فأناروا له سبل العلم والمعرفة .

يمتاز كل كتاب من هذه المجموعة بترجمة وافية لحياة العبقرى الذى أفرد له ذلك الكتاب وبدراسة مفصله عن أدبه وعلمه ومذهبه الفكرى كما يمتاز بصفوة مختارة من آثاره الموضحة لمنهج البحث منقولة إلى اللغة العربية ومنشورة إلى جانب الأصل الإفرنجى المنقولة عنه .

فعسى أن يحمد قراء العربية لهذه النافذة المطلة على الغرب ما تطالعهم به من رياض الفكر وجناته .

ظهر منها

١ — نيتشه	للأستاذ فؤاد زكريا
٢ — برتراند رسل	للدكتور زكى نجيب محمود
٣ — برجسون	« زكريا إبراهيم
٤ — بسكال	« نجيب بلدى
٥ — أفلاطون	« أحمد فؤاد الأهوانى
٦ — جون ستيورت مل	« توفيق الطويل
٧ — ديفد هيوم .	« زكى نجيب محمود
٨ — شيلر	« عثمان أمين

دار المعارف للطباعة والنشر

ملتزم التوزيع : مؤسسة المطبوعات الحديثة